





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد
 الغزالي الطوسي رضي الله عنه وارضاه نسل الله
 على كل نهاية وجوده المجاوز لكل غاية ان يفيض النور من
 انوار الهداية ويقتض عن ظلمات الضلال والغواية وان
 يجعلنا ممن راي الحق حقا فافترابا عنه واقترافه وراي الباطل
 باطلا فاختار اجتنابه واجتواه وان يلقينا السعادة التي
 وعد بها انبياءه واوليائه وان يبلغنا من الغبطة والسرور
 والنعمة والحبور اذا ارتحلنا عن دار الفزور ما يتخلف
 دوننا عاليا مراقيا في الافهام وسصال دون افصها مر
 سهام الاوهام وان ينيلنا بعد الورود على نعيم الفردوس
 والصندور من هول المحشر ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
 ولا خطر على قلب بشر وان يصلي على نبينا المصطفى خير
 النبيين صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين واصحابه
 الطاهرين مضايح الهدى ومصابيح الدجا وان يسلم
 تسليمنا **اما بعد** فاني رايت طائفة يعتقدون في انفسهم
 التميز عن الاقر النظراء بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا
 وظائف الاسلام العبادات واستحقوا شعائر الدين
 من وظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات واستهانوا



بتعبدات الشريعة وحدوده ولم يقضوا عند توقيفاته وقيوده
 بل خلعوا بالكلية رتبة الذين يعنون من الظنون يتبعون فيها
 رهطا بضد عن سبيل الله ويعفونها عوجا وهم بالآخرتهم كافرون
 ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي القبيح اليهم كتقليد اليهود
 والنصارى اذ جرى على غير دين الاسلام نشوهم وولادهم وعليه
 ذرج اباؤهم واجدادهم من غير بحث نظري صادر عن النظر باذيات
 الشبهة الضارفة عن صواب الصواب والاشذاع بالخيالات
 المنخرقة كلام مع السراب كما اتفق لطوائف من النظائر في البحث
 عن العقائد والآراء من اهل البدع والاهواء وانما مصدر كبرهم
 سماعهم اسامي هائلة كسقراط وبقرط وافلاطون وارسطو ليس
 واطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم
 وحسن اصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبية
 والالهية واستبدادهم بفطر الزكاة والفتنة باستخراج تلك
 الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم مع رزانة عقولهم و
 غزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل وجاهدون لتفاصيل
 الاديان والملل ومعتقدون انها غواميس مؤلفة وجبل
 من خرفة قدام قريشهم ووافق ما حكى من عقايدهم طبعهم
 يحملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضل بزعمهم واشترطا
 في سلوكهم وترفعوا عن مساعدته الجاهل والدماء واستنكافا
 من الفناعة باديان الابهاء طنا بان اظهار التكاسل في الزرع عن
 تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جهل وغفلة منهم
 عن الانتقال عن تقليد الى تقليد خرق وخيال فانية مرتبة
 في عالم الله احسن من مرتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا

بالشارع الى قبول الباطل بقصد يقادون ان يقبله حبرا وتحققا
 والبلد من العوام بمعدل عن فضيحة هذه المهواة وليس في سيجتهم
 حب النكاح بالنسبة بذوى الضلالات فالله الهة ادنى الى
 الخاوص من فطانة بتر والعمى اقرب الى السلافة من بصيرة حولا
 فلما رايت هذا العرق من الحماقة تابصنا على هؤلاء الاعبياء ابتداء
 لتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء مبيننا لغايات
 عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفا
 عن غوائل مذهبهم وعوراتهم التي هي على التحقيق مضاحك العقول
 وعبرة عند الاذكياء اعني ما اختصوا به عن الجماهير والذم
 من فنون العقائد والآراء وهذا مع حكاية مذهبهم على وجهه
 ليتبين لهؤلاء الملحدة تقليدا اتفاق كل مهروق من الاوائل
 والاواخر على الايمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات
 راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لا جملما
 بعث الانبياء المؤيدون بالمعجزات وان لم يذهب الى انكارهما
 الاشرذمة ليسيرة من ذوى العقول المنكوسة والآراء
 المعكوسة الذين لا يوبه لهم ولا يعاب بهم فيما بين النظا
 ولا يعدون الا في زمرة الشياطين الاشرار وعما راك اغبياء
 والاغمار ليكف عن غلوائهم من يظن ان التجمل بالكفر تقليدا
 يدل على حسن امره ويشعر بفطنته وذكائه ويتحقق ان هؤلاء
 الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة وروسائهم براء
 عما قد فوا به من حجة الشرايع وانهم مؤمنون بالله و
 مصدقون لرسله وانهم احتبطوا في تفاصيل هذه
 الاصول قد زلوا فيها فاضلوا واضلوا عن سواء السبيل

فخن نكشف

فخن نكشف عن فنون ما اتخذ عوايه من الخبايل والاباطيل
 ونبين ان كل ذلك تهويل ما وراء تحصيل والله سبحانه
 ولي التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق ونصدمه الان
 الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب
مقدمة اولي ليعلم ان الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة
 تطويل فان بخطهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة
 وطرقهم متباينة متنايرة فلنقتصر على اظهار التناقض
 في راي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول
 فانه رتب علومهم وهذبها برؤسهم وحذف كثر من رايهم
 وانفق ما هو الا قريبا الى الوصول هو انهم وهو ارستطاليس
 وقدرة على كل من قبله حتى على استاذة الملعب عندهم
 بافلاطن الالهى ثم اعتذر عن مخالفته استاذة بان قال
 افلاطن صديق والحق صديق ولكن الحق اصدق منه
 واتما نقلنا هذه الحكاية ليعلم انه لا تثبت ولا اتقان
 لمذهبهم عندهم وانهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق
 ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور
 العلوم الحسابية والمنطقية ويستدلون برضعف
 العقول ولو كانت علومهم الالهية منقنة البراهين نقيه
 عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما
 لم يختلفوا في الحسابية ثم التزموا لكلام ارستطاليس
 لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل وشرح محوج الى
 تفسير وتاويل حتى اثار ذلك ايضا تراعا بينهم وافقهم
 بالنقل والتحقيق من المنطوق في الاسلا ميين الفارابي

ابو نصر وابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاروه وراوه
 الصحيح من مذهب رواسا ثم في الضلال وان ما هجروه و
 استنكفوا من المتابعة فيه لا ماري في اختلافه ولا يفتقر
 الى نظر طويل في ابطاله ولتعلم انا مقتصرون على رد مذاهبهم
 بحسب نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر الكلام بحسب انشأ
 المذاهب **مقدمة ثانية** لتعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم
 من الفرق ثلاثة اقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد
 كسميتهم صانع العالم سبحانه ونعتهم عن قولهم جوهر
 مع تفسيرهم الجوهر بانه الموجود لا في موضوع اى القائم
 بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم بقومه ولم يربوا بالجوهر
 المتخير على ما اراده خصومهم ولسنا نخوض في ابطال
 هذا لان معنى القيام بالنفس اذا صار متفقاً عليه يرجع
 الى كلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث
 عن اللغة فان سوغت اللغة اطلاقه رجوع جواز اطلاقه
 في الشرع الى المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق
 الاسامي وابطاحتها يؤخذ مما تدل عليه ظواهر الشرع
 ولعلك تقول هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم
 يورده الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي ان تلتبس عليك
 حقائق الامور بالاعادات والمراسم فقد عرفت انه بحث
 عن جواز التلظظ بلفظ يصدق معناه على المسمى به فهو
 كالبحث عن جواز فعل من الافعال القسم الثاني ما لا يصدق
 مذهبهم فيه اصلاً من اصول الدين وليس من ضرورة تصديق
 الانبياء والرسل صلوات الله عليهم منازعتهم فيه

كقولهم

كقولهم ان الكسوف القمرى عبارة عن احاطة ضوء القمر
 بتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نور
 من نور الشمس والارض كرة والسماء محيطة بها من الجوانب
 فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم
 ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين
 الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدين على دقيقة
 واحدة وهذا الفن ايضا لسنا نخوض في ابطاله ولا يتعلق
 به عرض ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد
 جنى على الدين وضعف امره وذلك ان هذه الامور تقوم
 عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريب فمن
 اطاع عليها وتحقق ادلتها حتى يخبر بسببها عن وقت
 الكسوفين وقد رها ومدة بقاها الى الانحلاء اذا قيل
 له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب
 في الشرع وضد الشرع من ينصره لا بطريقة اكثر من ضرورة
 من يطعن فيه بطريقة وهو كما قيل عدو عاقل خير
 من صديق جاهل فان قيل فقد قال المصطفى صلوات الله
 عليه وسلامه ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله لا
 يخسفان لموت احد ولا حياة فاذا رايت ذلك فافزعوا
 الى ذكر الله والصدقة فكيف يدعي هذا ما قالوه قلنا وليس
 في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه الا نفي وقوع الكسوف
 لموت احد ولا حياته والامر بالصدقة عنده والشرع الذي
 يامرنا بالصدقة عند الزوال والغروب والطلوع من اين يجد
 منه ان يامر عند الكسوف بها استحباباً فان قيل فقد روي

انه قال في اخر الحديث ولكن الله سبحانه اذا تجلى بشئ
خضع له فيدل على ان الكسوف خضوع بسبب التجلي
قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيبنا قلها
وانما المروي ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان
تاويله اهون من مكابرة امور قطعية فكيف من ظواهر
اولت بالادلة العقلية التي لا تنتهي في الوضوح الى
هذا الحد واعظم ما يقدر به المجدد ان يصرح باصر
الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع فيسهل
عليه طريق ابطال الشرع ان كان يضر بمثل ذلك
وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا او قديما ثم
اذا ثبت حدو يفسوا كان كرة او بسيطا او ممثنا او
مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتهما ثلث عشرة
طبقة كما قالوا او اكثر فنسب النظر فيه الى البحث الاله
كنسبة النظر الى طبقات البطل وعددها وعددها
الزمان فالمقصود كونه من فعل الله سبحانه فقط كيف
كان القسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه باصل من اصول
الدين كالقول في حدث العالم وصفات الصانع وبيان
حسنة الاجساد والابدان وقد انكروا جميع ذلك فهذا
الفن ونظائره هو الذي ينبغي ان يظهر فساد مذهبه
فيه دون ما عده مقدما لنا لئلا نعلم ان المقصود
تشبيهه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن ان
مسالكهم نقيضة عن التناقض ببيان وجوه تفاوتهم
فلذلك لا ادخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب

مضكم

منكر لا دخول مدع مثبت فاكرر عليهم ما اعتقدوه
مقطوعا بالزامات مختلفة والزمهم تارة مذهب المعتزلة
واخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية
ولا انتهمض ابا عن مذهب مخصوص بل اجعل جميع الفرق
الباواحدة عليهم فان سائر الفرق انما خالفونا في التفصيل
وهؤلاء يعتبرون لاصول الذين فلنظا هر عليهم فعند
السند ان مذهب الاحقاد مقدم من رابع من عظام
حيل هؤلاء في الاستدراج اذا اورد عليهم اشكال
في معرض المجاج فوهم ان هذه العلوم الالهية غامضة
خفية وهي اعصى العلوم على الافهام الذكية ولا يتوصل
الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقدم الرياضيات
والمنطقيات فمن يقلدهم في كفرهم ان خطر له اشكال
على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لا شك ان علومهم
مشملة على حله وانما يعسر على دركه لا في لم احكم
المنطقيات ولم احصل الرياضيات فنقول ما الرياضيات
التي هي نظر في الكم المتفصل وهو الحساب فلا تعلق
لللهيات به وقول القائل ان فهم اللهيات يحتاج
اليها حرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج
اليها او الحساب يحتاج الى الطب واما الهندسيات
التي هي نظر في الكم المتصل رجع حاصله الى بيان
ان السموات وما تحتهما الى المركز كرى الشكل وبيان عدد
طبقاتها وبيان عدد الاكوار المتحركة في الافلاك
وبيان مقدار حركتها فلنسلم لهم جميع ذلك جدا او

اعتقاد فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يقدح ذلك
في شيء من النظر الا لهي وهو كقول القائل العلم بان هذا البيت
حصل بصنيع عالم حي مريد قادر فيقتضي ان يعرف ان البيت
مسدس او ممتن وان يعرف عدد جذوعه وعدد لبناته
وهو هذا بان لا يخفى فساد وكقول القائل لا تعرف كون
هذه البصلة خادثة ما لم تعرف عدد طبقاتها ولا تعرف كون
هذه الرمانة خادثة ما لم تعرف عدد حباتها وهو حجر من الكلام
مستغنى عند كل عاقل نعم فوطهم ان المنطقيات لابد من
احكامها فصحيح ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم وانما هو الاصل
الذي يسميه في فن الكلام كتاب النظر فغير واعبارته الى المنطق
فهو يولد وقد سمي به كتاب الجدل وقد سمي به مدارك العقول
فاذا سمع المتكلمين المستضعفين اسم المنطق ظن انه فن غريب
لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن ندفع
هذا الخيال واستيصال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان
نقود القول في مدارك العقول في هذا الكتاب ونهجر في
الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نورد بها عبارات المنطقيين
ونضربها في قلوبهم ونقتضي ان اثارهم لفظا لفظا ونناظرهم
في هذا الكتاب بلغتهم اعني عباراتهم في المنطق ونوضح ان ما
شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البراهين من المنطق وما
شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع
في اساعوجي وقاطبي فورد يأس التي هي من اجزاء المنطق و
مقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية
ولكن ان نرى ان نورد مدارك العقول في اخر الكتاب

او نفرد له

او نفرد له كتابا مفردا يرجع اليه في كماله لدرك مقصود
الكتاب ولكن ربناظر يستغنى عنه في الفهم فيوخره حتى
يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم الفاظنا في احاد
المسائل في الرد عليها فينبغي ان يستدعي ولا يحفظ كتاب
معيار العقل الذي هو الملحق بالمنطق عندهم ولندكر
الان بعد المقدمات فهرسة المسائل التي اظهرنا تناقض
مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسألة المسئلة
الاولى في ابطال مذهبهم في ازالة العالم الثانية في ابطال
مذهبهم في ابدية العالم الثالثة بيان تلبسهم في قولهم ان
الله سبحانه صانع العالم وان العالم صنعه الرابعة في
تعجيزهم عن اثبات الصانع الخامسة في تعجيزهم عن اقامة
الدليل على استحالة الهين السادسة في ابطال مذهبهم
في ابطال نفي الصفات السابعة في ابطال قولهم ان ذات
الاول لا تنقسم بالجنس والفصل الثامنة في ابطال قولهم
ان الاول موجود بسيط بلا ماهية التاسعة في تعجيزهم
عن بيان ان الاول ليس بجسم العاشرة في بيان ان القول
بالذهر ونفي الصانع لازم لهم الحادية عشرة في تعجيزهم
عن القول بان الاول يعلم غيره الثانية عشرة في تعجيزهم عن
القول بانهم يعلم ذاته الثالثة عشرة في ابطال قولهم ان الاول
لا يعلم الجزئيات الرابعة عشرة في ابطال قولهم ان السماء
حيوان متحرك بالارادة الخامسة عشرة في ابطال ما ذكره
من الغرض المحرك للسماء السادسة عشرة في ابطال قولهم
ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات السابعة عشرة في

ابطال قولهم باستحالة خرف العادات الثامنة عشرة في تعجزهم
 عن اقامة البرهان العقل على ان النفس الانسانية جوهر قائم
 بنفسه ليس بجسم ولا عرض التاسعة عشرة في قولهم باستحالة
 الفناء على النفوس البشرية العشرون في ابطال انكارهم
 لبعث الاجساد مع التلذذ والتالم في الجنة والنار بالذات
 والالام الجسمانية فهذا ما اردنا ان نذكر تناقضهم فيه
 من جملة علومهم الالهية والطبيعية واما الرياضيات فلا
 معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها فانها ترجع الى الحساب و
 الهندسة واما المنطقيات فهي نظرية في الفكر في المعقولات
 ولا يتفق فيه خلاف به مبالاه وسنورد في كتاب معيار
 العقل من جملة ما يحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب
 ان شاء الله عز وجل وهو الى التوفيق **مسئلة اولى** في ابطال
 قولهم بقدم العالم تفصيل المذهب في اختلاف الفلاسفة
 في قدم العالم والذي استقر عليه راي جماهيرهم المتقدمين
 والمتأخرين القول بقدمه وان لم يزل موجودا مع الله سبحانه
 ومعلولا له ومساوقا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة
 المعلول للعللة ومساوقة النور للشمس وان تقدم الباري
 عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة
 لا بالزمان وحكي عن افلاطون انه قال العالم مكون ومحدث
 ثم منهم من اول كلامه واني ان يكون حدث العالم معتقدا له
 وذهب جالينوس في اخر عمره في الكتاب الذي سماه ما يعتقد
 جالينوس راي الى التوقف في هذه المسئلة وانه لا يدري
 العالم قديم او محدث فربما دل على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك

ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسها
 على العقول ولكن هذا كما لسا في مذهبهم واما مذهبنا
 انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث من قديم
 بغير واسطة اصلا ايراد ادلتهم لودهيته اصف ما نقل
 عنهم في معرض الدلالة وذكر في الاعتراض عليه لسودت في
 هذه المسئلة اوراقا كثيرة ولكن لا خير في التويل فلنخفف
 من ادلتهم ما يجري مجرى التحكم او الخييل الضعيف الذي
 يهون على كل ناظر حله ولنقتصر على ايراد ماله وقع في القسر
 مما يجوز ان يستهضم مشككا لعقول النظار فان تشكيك
 الضعفاء بادنى خيال ممكن وهذا الفن من الادلة ثلثة الاول
 قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لا اذا
 فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر
 لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا امكانا
 صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان يتجدد مرجح اول
 يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصريف
 كما كان قبل ذلك وان يتجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح
 ولم حدث الان ولم يحدث من قبل والسؤال في حدوث المرجح
 فانهم وبالجمله فاحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما ان
 لا يوجد عنه شيئا قط واما ان يوجد على الدوام فاما ان
 يتميز حال الترك عن الشروع فهو محال وتحقيقه ان يقال
 لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يقال على عجزه عن الاحداث
 ولا عن استحالة الحدوث فان ذلك يؤدى الى ان ينقلب
 القديم من العجز الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان

وكلاهما محال ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله عرض ثم نجد عرض
ولا يمكن ان يقال على فقد الة ثم على وجودها بل اقرب ما يتجمل
ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فكيف قد حدثت الارادة
وحدوثها في ذات محال لانه ليس محل الحوادث وحدوثها لانه
ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر في محل حدوثه ليس الاشكال
قائما في اصل حدوثه وان من اين حدث فلم حدث الان ولم
يحدث قبله احدث الان لان من جهة الله تعالى فان جاز حادث
لان من حدث فليكن العالم حادثا لا يصانع له والاقاى فرق بين
حادث وحادث وان حدث باحداث الله تعالى فلم حدث الان
ولم يحدث قبل العدم الة او قدرة او عرض او طبيعة فاما
ان نقول ذلك فالوجود به حدث وعاد الاشكال بعينه او
لعدم الارادة فنضيق الارادة الى ارادة وكذا الارادة الاولى
وتسلسل الى غير نهاية فاذا قد تحقق بالقول المطلق ان
صدور الحادث من القديم من غير تغيير امر من القديم في قدرة
او الة او وقت او عرض او طبع محال وبقدرة غير حال محال
لان الكلام في ذلك التغير الحادث كالكل في غيره والكل محال
ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا
محالة فهذا الخيال ادلتهم وبالجمله كلامهم في مسائل
الاطبيات ازل من كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدر
ههنا على فنون من الخيال لا يتكفون منها في غيرها فلذلك
قدمنا هذه المسئلة وقدمنا ادلتهم الاعتراض من وجهين
احدهما ان يقال بم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارة
قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر

العدم

العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يستدعي الوجود من
حيث ابتدا وان الوجود قبله لم يكن مراد افلم يحدث لذلك
وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث
لذلك فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له فان قبل هذا
محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل
حادث بغير سبب وموجب يستحيل وجود موجب قديم
بشرائط ايجابه واركانه واسبابه حتى لم يبق شيء ينتظر
البته ثم يتاخر الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب
بتمام شروطه ضروري وتاخر محال حسب استحالة
وجود الحادث الموجب بل موجب فقبل وجود العالم
كان المراد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد
موجودة ولم يتجدد مريد ولم يتجدد ارادة ولا يتجدد للارادة
نسبه لم يكن فان كل ذلك تغيير فكيف يتجدد المراد وما
المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحالة
السابقة في شيء من الاشياء وامر من الامور وحال من الاحوال
ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها لم يكن
وجود المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا
الافاى الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب الموجب
الضروري الذاتي بل وفي العرف والوضع فان الرجل لو تلفظ
بطلا في زوجته ولم تحصل البينة في الحال لم يتصور ان
يحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح
فلم يعقل تاخر المعلول الا ان يعلق الطلاق بمجي الغد ويدخل
الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجي الغد وعند دخول

الدار فانه جعله علة بان اضافة الى شئ منتظر فلما لم يكن
حاضرا في الوقت وهو الغد والدار فوقف حصول الموجب
على حصول ما ليس بجاضر فما حصل الموجب الا وقد تجدد
امر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يوافق الموجب
عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بجاصل لم يعقل مع انه
الواضع والمختار في تفصيل الوضع فاذ لم يمكن وضع هذا
بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله في الايجابات الذاتية
العقلية الضرورية واما في العادات فما يحصل بقصدنا
لا يتاخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لما نفع فان
تحقق القصد والقدره وارتفعت الموانع لم يعقل تاخر
المقصود واما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف
في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم
يتجدد قصد هو انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل
فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور
تاخر المقصود الا بما نفع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل
قصد في اليوم الى قيام في الغدا لا بطريق العزم وان كانت
الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المفعول
عليه بل لابد من تجديد انبعاث قصدى عند الايجاد وفيه
قول بتغيير القديم سعى عن الاشكال في ان ذلك لا انبعاث
او القصد او الارادة او ما سست سمي لم حدث الا ان ولم
يحدث قبل ذلك فما ان سعى حادث بلا سبب او بسبب
الى غير نهاية ورجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام

شروطه

شروطه ولم يبق امر منظر ومع ذلك تاخر الموجب ولم
يوجد في مدة لا يرتقى الوهم الى اولها بل الاف سنين لا ينقض
منتهاها ثم انقلب الموجب بعنة من غير امر بتجدد وشرط
تحقق وهو محال في نفسه فالجواب ان يقال استحالة ارادة
قديمة متعلقة باحداث شئ اى شئ كان ان عرفونه بضرورة
العقل امر بنظره وعلى لغتكم في المنطق يعرفون الا لتفتا
بين هذين الجزئين مجد اوسط امر من غير حد اوسط فلن ادعيم
حدا اوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان
ادعيم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته
مخالفوكم والفرقة المعتقده لحدوث العالم بارادة قديمة
لا يحصرها بل ولا يحصيهم عدد ولا سلك في انهم لا
يكابرون العقول عناد امع المعرفة فلا بد من اقامة برهان
على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما
ذكرته الا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارا دتنا وهو
فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة القصور الحادثة واما
الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان فان قيل نحن
بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه
من غير موجب ويجوز ذلك مكابرة لضرورة العقل قلنا
فما الفصل بينكم وبين خصومكم اذ اقول لكم انا بالضرورة
نعلم احواله قول من يقول ان انا واحدة عالمة بجميع الكليات
من غير ان يوجب ذلك كثرة ومن غير ان يكون العلم زيادة
على الذات ومن غير ان يتعده العلم مع تعدد العلوم وهذا
مذهبكم في حق الله سبحانه وهو بالنسبة اليها والى علومنا

في غاية الاحالة ولكن تقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث
وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله سبحانه
لا يعلم الا نفسه فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل
واحد فلو قال قل ان اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم
الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه
محال بالضرورة والقديم سبحانه اذ لم يعلم الا نفسه تعالى
عن قولكم وعن قول جميع الزائعين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه
البت بل لا يتجاوز الزمانات هذه المسئلة فيقول به تنكرون
على خصوصكم اذ اقلوا قدم العالم محال لا يؤدي الى اثبات
دورات للفلك لانها لا اعدادها ولا حصر لا احادها
مع ان لها سدا وزبعا ونصفا فان فلك الشمس يدور
في سنة وفلك زحل في ثلثين سنة فتكون ادوار الشمس
تلك عشرة دورات زحل واحد وار الشمس نصف سدس ادوار
المشتري فانه يدور في اثني عشرة سنة ثم كما انه لا نهاية
لاعداد دورات زحل لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع
انه ثلث عشرة بل لا نهاية لادوار فلك الكواكب الذي يدور
في ستة وثلثين الف سنة مرة واحدة كما لا نهاية للمركبة
المسترفية التي للشمس في اليوم والليلة مرة واحدة فلو قال
قل هذا مما يعلم استحالة ضرورة فيما اذا تفصلون عن
قوله بل لو قال قل اعداد هذه الدورات شفع او وشر
او شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا وترفان قلتم شفع
ووتر جميعا او لا شفع ولا وترفان قلتم بطلانه ضرورة وان
قلتم شفع فالشفع يصير وتر واحد فكيف اعوز ما لا

نهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعاً فكيف
اعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعاً فيلزمكم القول بان
ليس بشفع ولا وتر فان قيل انما يوصف بالشفع والوتر المتماثل
وما لا تماثل لا يوصف به قلنا فاجله مركبة من احادها
سدس وعشر كما سبق ثم لا توصف بشفع ولا وتر يعلم
بطلانه ضرورة العقل من غير نظر فيها اذا تفصلون عن
هذا فان قيل محل الغلط في قولكم انه جملة مركبة من احاد فان
هذه هيئة الدورات المتلازمة اما الماضي فقد انقضى واما
المستقبل فلم يوجد والجملة اشارة الى موجودات حاضرة
ولا موجودات ههنا قلنا العدد ينقسم الى الشفع والوتر و
يستحيل ان يخرج عنه سواء كان المعدود موجودا باقيا
او قانينا فاذا فرضنا عددا من الافراد لزمنا ان نعتقد انه
لا يخلو من كونه شفعاً او وتر اسواء قدرناها موجوداً او معدوماً
فان انعدمت فبعد الوجود لم يتغير هذا القضية على اننا نقول
لهم لا يستحيل على اصلكم موجودات حاضرة هي احاد متغايرة
بالوصف ولا نهاية لها وهي نفوس الادميين المفارقة للابدان
بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر فيمتنع
على من يقول بطلان هذا يعلم ضرورة كما اذ عيتم بطلان
نقل الاداة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الذي في
النفوس هو الذي اختاره ابن سينا وعلله مذهبه
ارسطا ليس فان قيل فالصحيح راى فلا طن وهو ان النفس
قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في الابدان فاذا اذقتها عادة
الى اصلها واتحدت قلنا هذا افتح واشنع واولى بان يعتقد

مخالفا للضرورة العقلية فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو
او غيره فان كان عينه فهو باطل ضرورة فان كل احد يشعر بنفسه
ويعلم انه ليس بنفس غيره ولو كان هو عينه لساويا في العلوم
التي هي صفات ذاتية للنفس وادخله مع النفوس في كل
اضافة وان قلتم انه عين غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان
قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية
مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين
بل القابل الا فاقم بعود وبصير واحدا بل هذا يعقل فيما له
عظم وحجم وكمية كما ان البحر ينقسم بالجداول والانهار ثم
يعود الى البحر واما الكمية له فكيف ينقسم والمقصود من
هنا كله ان نبين انهم لم يعجزوا بخصوصهم عن معتقدهم
في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة
وانهم لا ينفصلون عن من يدعي الضرورة عليهم في هذه
الامور على خلاف معتقدهم وهذا ما لا يخرج عنه فان قيل
هذا ينقلب عليكم في ان الله سبحانه قبل خلق العالم كان قادرا
على الخلق بقدر سنة او سنتين ولا نهاية لقدرته وكان
صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترتب متناهية او غير متناهية
فان قلتم متناهية صار وجود الباري سبحانه متناهيا في الاول
وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانات لا
نهاية لاعدادها قلنا المدة والزمان مخلوقان عندنا و
سنتين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم
الثاني فان قيل فهم يتكرون على من يترك دعوى الضرورة
وبدل عليه من وجه اخر وهو ان الاوقات متساوية في جواز

تعلق الارادة

تعلق الارادة بها فما الذي ميز وقتا معينتا عما قبله وعما بعده
وليس محالا ان يكون التلدم والناخر مرادا بل في البياض والسواد
والحرارة والسكون فانكم تقولون يحدث البياض بالارادة القديمة
والحاصل بل للسواد فتبوله للبياض فلم تعلق الارادة القديمة
بالبياض دون السواد وما الذي ميز احد الممكنين عن الاخر في
تعلق الارادة به ونحن بالضرورة نعلم ان الشيء لا يتميز عن مثله
الا بخصوص ولو جاز ذلك مجازا ان يحدث العالم وهو ممكن الوجود
كما انه ممكن العدم ومخصص جانب الوجود المماثل لجانب
العدم في الامكان بغير مخصص فان قلتم ان الارادة خصصت
فالسؤال عن اختصاص الارادة وانها لم اختصاصت فان قلتم
القديم لا يقال له لم فليكن العالم قدما ولا يطلب صانعه وسببه
لان القديم لا يقال فيه لم فانه وان جاز تخصيص القديم بالانفا
باحد الممكنين فعناية المستبعد ان يقول العالم مخصوص بهيته
مخصوصة كان يجوز ان يكون على هيات اخرى بدلا عنها في
وقوع ذلك انفا كما قلتم اختصاصت الارادة بوقت دون وقت
وهيئة دون هيئة انفا فان قلتم ان هذا السؤال غير لازم
لانه وارد على كل من بورده وعائد على كل من يقدره فنقول
لا بل هذا السؤال لازم لانه عائد في كل وقت وملزم لمن
خالقنا على كل تقدير قلنا انما وجد العالم حيث وجد وعلى
الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالارادة والارادة
صفة شأها تميز الشيء عن مثله ولولا ان هذا شأنها لوقع
الاكتفاء بالقدرة ولكن لما تساوت نسبة القدرة الى الضدين

ولم يكن بد من مخصص مخصص الشيء عن مثله ففيل للقديم
ورا القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله فقول
الفاعل لم اختصت الارادة باحد المثلين كقول الفاعل لم اقتض
العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به هو فيقال لان العلم عبارة
عن صفة هذا شأنها فكذلك الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها
بل دأبها تميز الشيء عن مثله فان قيل اثبات صفة شأنها تميز
الشيء عن مثله غير معقول بل هو منساقض وان كونه مثلاً
معناه انه لا يميز له وكونه مميزاً معناه انه ليس له مثلاً ولا
ينبغي ان يظن ان السوادين في محلين يتماثلون من كل وجه لان
هذا في محل ودال في محل اخر وهذا يوجب التميز ولا في السواد
في وقتين في محل واحد متماثلون مطلقاً لان هذا فارق ذلك
في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا السوادان مثلاً
عينا به في السواد يتر مضافاً اليه على الخصوص لا على الاطلاق
والا فلوا تحدد المحل والزمان ولم يتشبه لم يعقل سوادان ولا عقل
تشبه اصلاً ويحقق هذا ان لفظ الارادة مستعار من
ارادتنا ولا يتصور معنا ان تميز بالارادة الشيء عن مثله
بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء وهما متساويان
من كل وجه بالاضافة الى عرضيه لم يمكن ان ياخذ احدهما
بل انما ياخذ ما يراه احسن او اخف او اقرب الى جانب
يمينه ان كانت عادته تحريك اليمين او سبب من هذه الاسباب
اما خفي وجلي والا فلا يتصور تميز الشيء عن مثله
بحال الاعتراض من وجهين الاول ان قولكم هذا لا يتصور

اعرفتموه

اعرفتموه ضرورة ام نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما و
تمثيلكم بارادتنا ومقايستكم قاسدة بضاهي المقايسة
في العلم وعلم الله سبحانه بهما راق علمنا في امور قدرناها
فلم يعد المتعارفة في الارادة بل هو كقول الفاعل ذات موجبة
لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلاً ولا منفصلاً ولا
يعقل لانا لا نعقله في حقنا قيل هذا عمل بوهلك واما
دليل العقل فقد ساق العقلا الى التصديق بذلك قلنا
فهم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات
صفة لله تعالى من شأنها تميز الشيء عن مثله وان لم يطابقها
اسم الارادة فليسم باسم اخر ولا مشاحه في الاسماء
واما اطلقنا هذا نحن باذن الشرع والا فلا ارادة موضوع
في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله سبحانه
واما المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقنا لا نسلم
ان ذلك غير متصور فانا نفرض مرتين متساويتين
بين يدي المشتوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعاً
ياخذ احدهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء
عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن والقبح
او اليسر والاخذ فانا نقدر على فرض انتفاءه ويبقى امكان
الاخذ قائماً بين امرين اما ان تقولوا انه لا يتصور التساو
بالاضافة الى اغراضه فقط وهو حكمة وفرضه ممكن
واما ان يقولوا التساوي اذا فرض بقى الرجل مشتوقاً
ابداً متحرراً ينظر اليهما فلا ياخذ احدهما دون الاخر
بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا محال

معلوم بطلانه ضرورة فاذا لابد لكل ناظر شاهد وغائب
في تحقيق الفصل الاختياري من اثبات صفة شأنها تخصيص
الشيء عن مثله الوجه الثاني في الاعتراض هو اننا نقول انتم في
مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم
وجد من نسبة الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل بقايتها
فلم يختص ببعض الوجوه واستحال تميز الشيء عن مثله في
الفعل او في اللزوم بالطبع او بالضرورة لا يختلف فان قلتم
ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الا على الوجه الذي وجد وان
العالم لو كان اصغرا واكبر مما هو الان عليه لكان لا يتم هذا
النظام وكذا القول في عدد الاقلاك وعدد الكواكب وزعمتم
ان الكبير يخالف الصغير والكثير يخالف القليل فيما يراد منه
فليست بمماثلة بل هي مختلفة الا ان القوة البشرية تضعف
عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفصيلها وانما يدرك
الحكمة في بعضها كالحكمة في ميل فلان البروج عن معتدل النهار
والحكمة في الاوج والفلك الخارج المركز والاكثر لا يدرك
السرفينها ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد ان يتميز الشيء عن
خلافه لتعلق نظام الامر به وانما الاوقات فتشابهة قطعاً
بالنسبة الى الامكان والى النظام ولا يمكن ان يدعى انه لو خلق
بعد ما خلق او قبله بلحظة لما تصور النظام فان تماثل
الاحوال يعلم بالضرورة فنقول نحن وان كنا نقدر على
معارضةكم بمثل في الاحوال اذ لو قال قالون خلق في الوقت
الذي كان الاصلح الخلق فيه لكننا لا نقصر على هذه المقابلة
بل نفرض على اصلكم تخصيصاً في موضعين لا يمكن ان نقدر في

احد

اختلاف جهة الحركة والاخر تعيين موضع القطب في الحركة
عن المنطقة انما القطب فيانه ان السماء كرة متحركة على قطبين
كانما ثابتان وكره السماء متشابهة الاجزاء فانها بسيطة
لا سيما الفلك الاعلى الذي هو التاسع فانه غير مكوكب
اصلاً وهما متحركان على قطبين شمالاً وجنوباً فنقول ما من
نقطتين متقابلتين من النقط التي لانهاية لها عندهم الا و
يتصور ان يكون هو القطب فلم تعين نقطة الشمال والجنوب
للقطبية والاثبات فلم لم يكن خط المنطقة ما راها للنقطتين
حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على المنطقة فان كان
في مقدار كبر السماء وشكله حكمة في الذي ميز محل القطب
عن غيره حتى يعين لكونه قطباً دون سائر النقط وجميع النقط
متماثلة وجميع اجزاء الكرة متشابهة وهذا لا يخرج منه فان
قلت لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره
بخاصية تناسب كونه محلاً للقطب حتى يثبت فكانه لا يفارق
مكانه وحيزه ووضعاً او ما يفرض اطلاقاً عليه من الاسامي
وسائر مواضع الفلك سداً بالذو ووضعها من الارض
ومن الاقلاك والقطب ثابت الوضع فلعل ذلك الموضع
كان اولي بان يكون ثابت الوضع من غيره قلنا ففي هذا نصريح
بتفاوت اجزاء الكرة الاولى في الطبيعة وانها ليست متشابهة
الاجزاء وهي على خلاف اصلكم اذ احد ما اسند للتميز على لزوم
كون السماء كروي الشكل انه بسيط الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيه
وابسط الاشكال الكرة فان التزييع والتشديد غيرهما يقتضي
خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون الا بما مرزاد على الطبع

البسيط ولكنه وان خالف مذهبكم فليس يندفع الالزام به
 فان السؤال في تلك الخاصة قائم ادسار الاجزاء هل كان قابلا
 لتلك الخاصة ام لا فان قالوا نعم فلم تختصت الخاصة من بين
 المشابهات ببعضها فان قالوا لم يكن ذلك الا في ذلك الموضع
 وسائر الاجزاء لا يقبل ان تقول سائر الاجزاء من حيث انها جسم
 قابل للصور متشابه بالضرورة وتلك الخاصة لا يستحقها
 ذلك الموضع بغير كونها جسم ولا بغير كونها سما فان هذا المعنى
 يشاركه فيه سائر اجزاء السماء فلا بد من ان يكون تخصيصه
 بحكم او بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله والافكار
 يستقيم لهم قولهم ان الاحوال في قبول وقوع العالم فيها
 متساوية يستقيم خصوصهم قولهم ان اجزاء السماء في قبول
 المعنى الذي لاجله صار يتوث الوضع اولى به من تبدل الوضع
 متساوية وهذا لا يخرج منه الالزام الثاني في تعيين حركة
 الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس
 مع تساوي الجهات ما سببها وتساوي الجهات كشأوك
 الاوقات من غير ان قيل لو كان الكل يدور من جهة واحدة
 لما ثبتت اوضاعها ولم تحدث مناسبات الكواكب بالتلك
 والتشديد والمقارنة وغيرها وكان الكل على وضع واحد
 لا يختلف قط وهذه المناسبات مبداء لحوادث في العالم
 قلنا لسننا نلزم اختلاف جهة الحركة بل نقول ان تلك الاعلى
 يتحرك من المشرق الى المغرب والذي تحته بالعكس وكل ما يمكن
 تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو ان يتحرك الاعلى
 من المغرب الى المشرق وما تحته في مقابلته فيحصل النقل

وجهات

وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متعاقبة
 فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها فان قالوا الجحمتان متقابلتان
 متضادتان فكيف يتساويان قلنا هذا كقول القائل
 التقدم والناخر في وجود العالم يتضادان فكيف يدعى
 تشابههما ولكن زعموا انه يعلم تشابه الاوقات بالنسبة
 الى مكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضه في الوجود
 فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضاع والاماكن والجهات
 بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة يتعلق بها فان ساع
 لعمد عوى الاختلاف مع هذا التشابه ساع بخصوصهم
 دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات ايضا الاعراض
 الثاني على اصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث
 من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث ولها
 اسباب فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية
 فهو محال وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان ذلك ممكنا
 لاستغنىتم عن الاعتراف بالصانع والاثبات واجب وجوه
 هو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي
 اليه تسلسلا فيكون ذلك الطرف هو القديم سبحانه
 فلا بد ان اعلى اصلكم من تجوز صدور حادث من قديم
 فان قيل نحن لا نبعد صدور حادث عن قديم اي حادث
 كان بل نبعد صدور حادث هو اول الحوادث من القديم
 اذ لا يفارق حال الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود
 لا من حيث حضور الوقت ولا الاله ولا الشرط ولا
 الطبيعة ولا الغرض ولا السبب فاما اذ لم يكن هو الحادث

الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شئ اخر من استعداد
 المحل القابل وحضور الوقت الموافق او بما تجرى هذا الجري
 قلنا فالسؤال في حضور الاستعداد وحضور الوقت
 وكل ما يتجدد فما ان يتسلسل الى غير نهاية هو ينتهي الى
 قديم يكون اول حادث منه فان قيل المواد القابلة للصور
 والاعراض والكيفيات ليس شئ منها حادثا والكيفيات
 الحادثة هي حركة الافلاك اعني الحركة الدورية وما يتجدد
 من الاوصاف الاضافية لها من الثقل والتشديد والرفع
 وهي نسبة بعض اجزاء الفلك والكواكب الى بعض وبعضها
 نسبة الى الارض كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال
 عن منتهى الارتفاع والبعد عن الارض يكون الكواكب في
 الاوج والقرب يكون في الخضيض والميل عن بعض الاقطار
 لكونه في الشمال او الجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة
 الدورية بالضرورة فمنوجها الحركة الدورية واما الحوادث
 فيها يحويه مقعر فلك القمر وهي العناصر بما يعرض فيها
 من كون وفساد وامتزاج وافتراق واستحالة من صفة
 الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض
 وفي تفصيل طويل وبالآخر تنتهي مبادئ اسبابها الى
 الحركة السماوية الدورية ونسب الكواكب بعضها
 الى بعض ونسبتها الى الارض فيخرج من مجموع ذلك
 ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث
 كلها ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات
 فانها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة الى ابداننا و

نفوسها

ونفوسها قديمة فلا جرم الحركة الدورية التي هي موجها
 ايضا قديمة ولما تشابهت احوال النفس لكونها قديمة تشابهت
 احوال الحركات اي كانت دائره ابدافا لا يتصور ان يصدر
 الحادث من قديم الا بواسطة حركة دورية ابدية تشبه القديم
 من وجه فانه دائم ابد ونسبه الحادث من وجه فان كل جز
 يفرض منه كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث
 باجزائه واصنافه مبدء الحوادث ومن حيث انه ابدى
 متشابه الاحوال صادر عن نفس ازلية فان كانت في العالم
 حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة
 الدورية الابدية ثابتة قلنا هذا التطويل لا يفنيكم فان
 الحركة الدورية التي هي المستند اجادة ام قديمة فهو فان
 كانت قديمة كيف صارت مبدء الاول الحوادث وان كانت حادثة
 افتقرت الى حادث اخر وتسلسل وقولكم انها من وجه تشبه
 القديم ومن وجه تشبه الحادث فانه ثابت متجدد اي هو ثابت
 المتجدد متجدد الثبوت فنقول اهو مبدء الحوادث من حيث انه
 ثابت امر من حيث انه متجدد فان كان من حيث انه متجدد ثابت
 فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شئ في بعض الاوقات
 دون بعض وان كان من حيث انه متجدد فما سبب تجده في
 نفسه فيحتاج الى سبب اخر وتسلسل فهذا غاية تقرير
 الالزام ولهم في الخروج عن هذا الالزام نوع احتيال سنورد
 في بعض المسائل بعد هذه كي لا نطول كلام هذه المسئلة بانشعاع
 سخون الكلام وفنونهم على تاسيين ان الحركة الدورية لا يصلح
 ان تكون مبدء الحوادث وان جميع الحوادث مخترع لله سبحانه

ابتداء وبطل ما قالوه من كون السما حيوانا متحركا بالاختيار
حركة بنفسه كحركاتنا دليل ثان لهم في المسئلة زعموا ان
الفاعل بان العالم متاخر عن الله سبحانه والله سبحانه متقدم
عليه لا يخلو اما ان يريد به مقدم بالذات لا بالزمان كمتقدم
الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه
في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة
الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الحائط
وحركة اليد في الماء في حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها
علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك
الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص لتحرك الظل
وتحركت اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد بتقدم
الباري سبحانه على العالم هذا الزمان ان يكونا حادثين او قديمين
واستحال ان يكون احدهما قدما والاخر حادثا وان اريد ان البار
سبحانه متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذا
قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما
اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله سبحانه سابقا ببدء
مدبته لها طرف من جهة الاخر ولا طرف لها من جهة الاول
فاذا قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقص ولا جله
يستحيل القول بحديث الزمان فاذا وجب قدم الزمان
وهو عبارة عن قدم الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم
المتحرك الذي يدور الزمان بدوام حركة الاعراض هو ان
يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان اصلا و
نعني بقولنا ان الله سبحانه متقدم على العالم والزمان

انه سبحانه

انه سبحانه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا
كان ولا عالم وجود ذات الباري سبحانه وعدم ذات العالم
فقط ومفهوم قولنا كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط
فنعني بالتقدم انفراد بالوجود فقط والعالم كشخص واحد
ولو قلنا كان الله سبحانه ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه
لم يتضمن الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من
ضرورة ذلك تقدير بشئ ثالث وان كان الهم لا يسكن عند
تقدير ثالث فلا التفات الى غايطة الا وهما قان قيل لقولنا
كان الله سبحانه ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات
وعدم العالم بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان
وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان نقول كان الله
ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماض
كان الله ولا عالم قديمين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس بمنوب
احدهما مناسب الاخر فليبحث عما يرجع اليه الفرق ولا شك
في انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل
في معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله
ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان اما يقال على ماض قدل
ان تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضى والماضى بذاته
هو الزمان والماضى بغيره هو الحركة فانها تضي مضى الزمان
فما ضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى
الى وجود العالم قلنا المفهوم الاصل من اللفظتين وجود
ذات وعدم ذات والامر لثالث الذي فيه افتراق اللفظتين
نسبة لازمة بالاصنافه البينة بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم

في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثالثا لكان عند
ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء اردنا به العدم
الاول او العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وان هذه نسبة
اذا المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا ويعبر عنه بلفظ
الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ الامع تقدير
قبله وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء
محقق موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن ان يقدر نشأة
الاجسام في جانب الراس مثلا الاعلى سطح له فوق فتوهم ان
وراء العالم مكانا اما ملاء او اما خلا واذا كان فيل ليس فوق
سطح العالم فوق ولا بعدا بعد منه كاع الوهم عن الازدحام
لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل وهو وجود محقق
نفر عن قبوله وكما جاز ان يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلا
هو بعد لا نهاية له بل يقال له ان خلا ليس مفهوما في نفسه واما
البعد فهو تابع للجسم الذي يتبعه قطاره واذا كان الجسم
متناهي فانقطاع المدة والخلو غير مفهوم فثبت انه ليس وراء
العالم لا خلا ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن عن قبوله وكذلك
يقال كما ان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة
فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم وكما ان
قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بعد مكاني
وراءه فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير
بعد زماني وراءه وان كان الوهم متشبها بحيا له وتقديره
ولا يرعوى عنه ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة
عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي

تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات
فوق لا فوق فوق جاز اثبات قبل ليس قبل قبل محقق الاخيالي
وهي كما في الفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على انه
ليس وراء العالم لا خلا ولا ملاء فان قيل هذه الموازنة معوجة
لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كروي وليس للكرة فوق
ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انه على مر اسلك
والاخرى رجلك فهو اسم يتجدد له بالاضافة اليك والجهة
التي تحت بالاضافة اليك فوق بالاضافة الى غلبته فاذا قدر
على الجانب الاخر من كرة الارض واقفا محاذي انحصر قدمه
انحصر قدمك بل الجهة التي يقدرها فوقك من اجزاء السماها
هي بعينها تحت الارض ليدل وهو تحت الارض يعود الى فوق
الارض في الدور واما الاول لوجود العالم لا يتصور ان
ينقلب اخرا وهو كما لو قدرنا خشبة احد طرفيها غليظ
والاخر رقيق واصلحنا على ان نسمي الجهة التي تلي الرقيق فوقا
الى حيث تنتهي والجانب الاخر تحتنا لم يظهر لهذا الاختلاف
ذاتي في اجزاء العالم بل هي اسام مختلفة قيامها بعينه هذه الخشبة
حتى لو عكس وضعها انعكس العالم لم يتبدل فالفوق والتحت
نسبة محضة اليك لا يختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه
واما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده ذاتي
له لا يتصور ان يتبدل فيصير اخرا ولا العدم المتأخر عند
افناء العالم الذي هو عدم لاحق لا يتصور ان يصير باقيا
فطر فانهية وجود العالم الذي احدهما اول والثاني
اخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل بينهما يتبدل

الاضافات البتة بخلاف الفوق والتحت فاذا امكننا ان
 نقول ليس للعالم فوق ولا تحت ولا يمكنكم ان تقولوا ليس
 لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا
 معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد قلنا لا فرق فانه لا
 عرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل بعدل اللفظ الداخل والخارج
 ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملا او خلا
 فستقولون ليس وراء العالم لا خلا ولا ملا فان عنيتم بالخارج
 سطحه الاعلى فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج له فكذلك
 اذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل قلنا ان عنيتم به هل لوجود العالم
 بداية اي طرف منه ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تاويل
 انه الطرف المكشوف المنقطع السطحي وان عنيتم بقبل شيئا اخر
 فلا قبل للعالم كما انه اذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح قيل
 لا خارج للعالم فان قلتم لا يعقل مبتدا وجود لا قبل له فيقال ولا يعقل
 منتهي وجود من الجسم لا خارج له فان قلت خارجا سطحه الذي هو
 منقطع لا غير قلنا قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير بقي اننا
 نقول لله سبحانه وجود ولا عالم معه وهذا القول ايضا لا يوجب ابتداء
 شيء اخر والذي يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان و
 المكان فان الخصم وان اعتقد قدما الجسم يدعن وهمه لتقدير
 حدوثه ونحو وان اعتقد تاحدونه رتبة اذ عن وهمنا لتقدير قد
 هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث
 زمان لا قبل له وخلاف المعتقديكم وضعه في الوهم كما في المكان
 تقديره ووضا وهذا مالا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان فان معتقدي
 مناهي الجسم ومن لا يعتقد واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلا

ولا ملا بل لا يدعن وهمه لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل اذ لم
 يمنع وجود جسم منناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم فكذلك
 صريح العقل لا يمنع وجودا مفتحا ليس قبله شيء وان قصر الوهم عنه
 فلا يلتفت اليه لان الوهم لما لم يالف جسم مناهيا الا وتحت جسم
 اخر وهو اولا ولم يتمكن من ذلك في الغائب وكذلك لم يالف الوهم
 جسم حادثا الا بعد شيء اخر وكاع عن تقدير حادث ليس له قبل
 هو شيء موجود قد انقضى فهذا هو سبب القلط والمقاومة حاصلة
 بهذه المعارضة والله اعلم صيغة ثانية طرد في الزمان قدما العالم
 قالوا الا شئت ان الله سبحانه عندكم كان قادرا على ان يخلق العالم
 قبل ان خلقه بقدر سنة ومائة سنة والالف سنة وما لا نهاية
 وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من ابتداء
 شيء قبل وجود العالم ممتد مقدرا بعضه امد واطول من البعض
 وان قلتم لا يمكن اطلاق السنين الا بعد حدوث الفلك ودوره
 فلتترك لفظ السنين ولنورد صيغة اخرى فنقول اذا قدرنا
 ان العالم من اول وجوده قد دار فلكه الى الان بالالف دوره
 مثلا فهل كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبله عالما
 ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زماننا هذا بالالف ومائة دوره
 فان قلتم لا فكانه انقلب القديم من العجز الى القدرة او العالم
 من الاستحالة الى الامكان وان قلتم نعم ولا بد منه فهل كان
 يقدر على ان يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهي الى زماننا بالالف
 وما حتى دوره فلا بد من نعم فنقول هذا العالم الذي سميناه
 بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا وان كان هو السابق فهل
 امكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا فكان ينتهي اليها بالالف

وما تى دوره والاخر بالف ومائة دوره وهما متساويات
في مسافة بطول الحركة وسرعتها فان قلتم نعم فهو محال اذ يستحيل
ان يتساوى حركتان في السرعة والبطون ثم ينتهيان الى وقت
واحد والاعداد متفاوتة وان قلتم ان العالم الثالث الذي
ينتهي اليه بالف وما تى دوره لا يمكن ان يخلق مع العالم الثاني
الذي سبهي اليه بالف ومائة دوره بل لا بد وان يخلق قبل
بمقدار يساوى لمقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم
الاول وسمينا الاول ما هو اقرب الى وهما اذا ارتقيتا من
وقت الى به بالتقدير فيكون قدرا مكان هو ضعف مكان
اخر فلا بد من مكان اخر هو ضعف الكل وهذا الامكان المقدّر
بالكمية الذي بعضه اطول من بعض بمقدار معلوم لاحقيقة
له الا الزمان فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الابدان
سبحانه وتعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذا عدم
ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة والكمية صفة
فليست تدعى كمية وليس ذلك الا الحركة والكمية الزمان الذي
هو قدر الحركة في فاذا قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة
وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان الاغراض ان هذا كله
من عمل الوهم وافربط بربون في دفعه المقابلة للزمان بالمكان
فانا نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الا
في سمكه اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان
قالوا نعم فنذر اعين وثلاثة اذ ذراع وكذلك يرتقى الى غير
نهاية ونقول في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدس
وكمية اذا اكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الاكبر

بذراع

بذراع فورا العالم بمحكم هذا كمية فيستدعي ذاك وهو الجسم
او الخلاء فورا العالم مداد او خلا فما الجواب عنه فكذلك
هل كان الله سبحانه قادر على ان يخلق كرة العالم اصغر مما
خلقته بذراع ثم بذراعين وهل بينا التقديرين تفاوت
فيما يستقي من الخلاء والشغل للوحيا اذ المدد المتبقي عند
نقصان ذراعين اكثر مما يتبقى من المدد عند نقصان ذراع
فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا
وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود
العالم جوابكم في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء
وجود العالم ولا فرق فان قيل نحن لا نقول ان ما ليس بكن
فهو مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه
ليس يمكن فكيف يكون مقدورا وهذا القدر باطل من
ثلاث اوجه احدها ان هذا مكابرة للعقل فان العقل في
تقدير العالم اصغرا واكبرا مما هو عليه بذراع ليس هو
كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم
والمتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات
كلها فهو تحكم بارد فاسد الثاني انه اذا كان العالم على ما هو
عليه لا يمكن ان يكون اكبر منه او اصغر فوجوده على ما هو عليه
واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله
الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب
وليس هذا مذهبكم الثالث هو ان الفاسد لا يعجز الحضم
عن مقابله بمثله فنقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده
ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان

فان قلتم فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز قلنا لان
الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما
ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان ممتنعا
فضار ممكنا قلنا ولم يستحيل ان يكون ممتنعا في حال ممكنا
في حال فان قلتم الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية
فكيف يكون مقدرا ممكنا واكبر منه او اصغر منه بمقدار
ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذه طريقة
المقاومة والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تقدير الامكان
لا معنى لها وانما المسلم ان الله سبحانه قديم قادر لا يمتنع
عليه الفعل ابدا لو اراد وليس في هذا القدر ما يوجب
اثبات زمان ممتد لا ان يضيف الوهم بتلبيسه اليه شيئا
اخر دليل ثالث لهم على قدر العالم انتم تسكروا بان قالوا
وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون ممتنعا
ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اي لم يزل ثابتا
ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن
ان يوصف العالم فيه بان ممتنع الوجود فاذا كان الامكان
لم يزل قائما يمكن على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا
انه ممكن وجوده انه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوب
ابدالم يكن محالا وجوده ابدا والا فان كان محالا وجوده
ابدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قولنا انه
ممكن ابدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا
ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له اول واذا صح
ان له اول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال

لم يكن العالم

لم يكن العالم ممكنا ولا كان الله سبحانه عليه قادرا الاعتراض
ان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت
الا ويتصور احدا فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن
حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافة وهذا القول
في المكان وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو وخلق جسم فوق
العالم ممكن وكذا اخر فوق ذلك لاخر وكذا الى غير نهاية
فلا نهاية لامكان الزيادة مع ذلك ووجود ملء مطلوب
لانهاية له غير ممكن وكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن
بل كما يقال الممكن جسم منتهي السطح ولكن لا متعين
مقاديره في الصغر والكبر فكذلك الممكن الحدوث ومباد
الوجود لا متعين في التقدم والتأخر واصل كونه حادثا ممكن
متعين فانه ممكن لا غير دليل رابع وهو انهم قالوا كل حادث
فالمادة النورية شبيهة اذ لا يستغنى الحادث عن مادة ولا
تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات
على المواد وبيان ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو ما ان
يكون ممكن الوجود او ممتنع الوجود او واجب الوجود ومحال
ان يكون ممتنعا لان الممتنع في ذاته لا يوجد قط ومحال
ان يكون واجبا الوجود لذاته فان الواجب لذاته يوجد
لا يعدم قط فدل انه ممكن الوجود بذاته فاذا امكان الوجود
حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي
لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل
الا المادة فيضاف اليها كما تقول هذه المادة قابلة للحركة
والبرودة او السواد والبياض او الحركة والسكون اي

ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريقتان هذه التغييرات
فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا تكون لها مادة
فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت لكان امكان وجودها
سابقا على وجودها وكان الامكان قائما بنفسه غير متضا
الى شئ معه لانه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه ولا
يمكن ان يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا
كون القديم سبحانه قاده عليه لانه لا يعرف كون الشئ
مقدورا الا بكونه ممكنا فقول هو مقدور لانه ممكن
وليس بمقدور لانه ليس ممكن اذ لو كان قولنا هو ممكن
يرجع الى انه مقدور فكانا قولنا هو مقدور لانه مقدور
وليس بمقدور لانه ليس بمقدور وهو تعريف الشئ بنفسه
فدل ان كونه ممكنا قضية اخرى في العقل ظاهرة بها تعرف
قضية الثاني وهو كونه مقدورا ويستحيل ان يرجع
ذلك الى علم القديم سبحانه بكونه ممكنا فان العلم
يستدعي معلوما والامكان المعلوم غير العلم لا محالة
ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات تضاف اليه وليس
الا المادة فكل حادث فقد سبقت مادة فلم تكن المادة
الاولى حادثا بحال الاعتراض ان يقال الامكان الذي ذكره
يرجع الى فضايا العقل وكلما قدر العقل وجوده ولم
يتمنع عليه فقد بره سمينا ممكنا فان امتنع سمينا مستحيل
وان لم يقدر على تقدير عدمه سمينا واجبا فهذا
فضايا عقلية لا يحتاج الى موجود حتى يجعل وصفا
له بدليل ثلث امور الاول احدها ان الامكان لو

استدعي

استدعي شئنا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكان
لا استدعي الامتناع شئنا موجودا يقال انه امتناع
وليس للمتنع وجود في ذاته ولا مادة نظرا عليها المحال
حتى يضاف الامتناع الى المادة الثاني ان السواد والبيضا
يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان
كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطربان عليه
حتى يقال معناه ان هذا الجسم ممكن ان يسود وان يبيض
فاذا ليس البياض في نفسه ممكنا اوله لغت الامكان وانما
الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فنقول ما حكم نفس
السواد في ذاته اهو ممكن ام واجب ام متمنع ولا بد من
القول بانه ممكن فدل ان العقل في القضية بالامكان لا
يفتقر الى وضع ذات موجودة تصنف اليها الامكان
والثالث ان نفوس الادميين عندهم حواهر قائمة بانفسها
ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع في مادة وهي حادثة
على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان
قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف
اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى
ما اذا ترجع فينقلب عليهم هذا الاشكال فان قيل رد
الامكان الى فضا العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل
الا العلم بالامكان والا مكان معلوم وهو غير العلم
بل العلم محيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو به والعلم
لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انشأ
انتج العلم فالعلم والمعلوم امران اثنان احدهما تابع

والاخر متبوع ولو قدرنا اعراض العقلاء عن تقدير الامكان
وغفلتهم عنه لكن نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات
في انفسها ممكنات في انفسها ولكن العقول غفلت عنها
ولو عدمت العقول والعقلاء فيبقى الامكان لا محالة
فاما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع ايضا وصف
اضا في يستدعي موجود ايضا فاليه ومعنى الامتناع امتناع
الجمع بين الضدين فاذا كان المحل ابيض كان ممتنعا عليه ان
يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه موصوف
بصفة فغند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع
وصفا اضافيا قايما موضوع مضافا اليه واما الوجوب
فلا يخفى انه يضاف الى الوجود الواجب واما الثاني وهو
كون السواد في نفس ممكن فهو غلط فانه ان اخذ مجردا
دون محل يحمله كان ممتنعا لا ممكنا واما يصير ممكنا اذا
قدر هيئة في جسم فاجسم مهيا للتبدل هيئته والتبدل
ممكن على الجسم والا فليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف
بامكان واما الثالث وهو النفس فهي قديمة عند فريق
ولكن ممكن لها التعلق بالابدان فلا يلزم على هذا ومن سلم
حدوثه فقد اعتقد فريق منهم انه منطبع في المادة تابع
للمزاج على ما دل عليه كلامهم من انفسهم في بعض المواضع
فيكون في مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهب
من سلم انها حادثه وليست منطبعة فنعناه ان المادة يمكن
لها ان تدبرها نفس باطنة فيكون الامكان السابق على الحدوث
مضافا الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها فلها علاقة معها

اذهي المذبره المستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا
الطريق الجواب ان ردة الامكان والوجوب والامتناع الى قضاي
عقلية صحيح وما ذكره من ان معنى قضاي العقل علمه والعلم
يستدعي معلوما فنقول له معلوم كما ان اللونية والحوائية
وسائر القضاي الكلية ثابتة في العقل عندهم وهي علوم لا يقال
لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان حتى صرح
الفلاسفة بان الكليات موجودة في الازهان لا في الاعيان و
انما الموجود في الاعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير
معقولة ولكنها سبب لان ينزع العقل منها قضية مجردة عن
المادة عقلية فاذا اللونية قضية مفردة في العقل سوى السودية
والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا
غيره من الالوان وثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل
ويقال هي صورة وجودها في الازهان لا في الاعيان فانه لم
يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه واما قولهم لو قدر عدم العقلاء
او غفلتهم ما كان الامكان ينعدم فنقول ولو قدر عدمهم
هل كانت القضاي الكلية وهي الاجناس والانواع تنعدم
فاذا قلوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية في العقول فكذلك
فرلنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا انها تكون
باقية في علم الله سبحانه فكذلك القول في الامكان فالزام
واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم واما العذر عن
الامتناع بانه يضاف الى المادة الموصوفة بالشيء اذ يمتنع عليه
ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شريك لله تعالى محال
وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى

استحالة الشريك في انفراد الله سبحانه بذاته وتوحيده واجب
والانفراد مضاف اليه فنقول ليس بواجب فان العالم موجود
معه وليس منفردا وان زعموا ان انفراده عن النظر واجب
ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه قلنا فتعني به ان
انفراد الله سبحانه عنها ليس كافرا عنه عن النظر فان انفراده
عن النظر واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب
فشكلت اضافة الامكان اليه بهذه الحيلة كما تكلفوا في رد
الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الوجوب ثم باضفة
الانفراد اليه بنعت الوجوب واما العذر عن السواد والبياض
بان لا نفس له ولا ذات منفردة ان عني بذلك في الوجود فنعلم
وان عني بذلك في الفصل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي
ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة
فان لها ذاتا منفردة وامكانا سابقا على الحدوث وليس ثم ما
بضاف اليه وقولهم ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفس فهذه
اضافة بعيدة فان اكتفيتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى مكان
الحدوث ان القادر عليها يمكن في حقه ان يحدثها فتكون
اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبقا فيه كما انه اضافة الى
البدن المنفصل مع انه لا ينطبق فيه ولا فرق بين النسبة الى
الفاعل او النسبة الى المنفصل اذ لم يكن انطبعا في الموضعين
فان قيل فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكال
بالاشكالات ولم تخلوا ما اوردته من الاشكال قلنا المعارضة
مبينة فساد الكلام لا محالة ويحل وجه الاشكال في تقدير
المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكذيبهم

والنفي

والنفي في وجوه ادلتهم بما يبين بها فهم ولم يتطرق للذات
عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن مقصد الكتاب ولا نستفيد
القول في الادلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم
معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا
بعد الفراغ من هذا ان ساعدنا التوفيق ان شاء الله ونسبى قواعده
العقائد ونعني بالاثبات كما اعتدنا في هذا الكتاب بالهدم
والله اعلم المسئلة الثانية في ابطال قولهم في ابدية العالم
والزمان والحكمة لتعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم
عندهم كما انه ازل لا بداية لوجوده فهو ابدى لا نهاية لآخره
ولا يتصور فساد وفناءه بل لم يزل كذلك ولا يزال ايضا كذلك
وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية والاعتراض
كالا عنراض من غير فرق فانهم يقولون ان العالم معلول علتها
ابدية وكان المعلول مع العلة ويقولون اذ لم يتغير المعلول لم يتغير
المعلول وعليه بنوا منع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع
وهذا مسلكتهم الاولى ومسلكتهم الثانية ان العالم اذا عدم
فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد فنيته اثبات الزمان
ومسلكتهم الثالثة ان امتكان الوجود لا ينقطع وكذلك الوجود
الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى
فانا نخيل ان يكون ازلنا ولا نخيل ان يكون ابدنا لو ابقاء الله
تعالى ابدنا اذ ليس من ضرورة الحوادث ان يكون له اخر ومن
ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له اول ولم يوجب ان
يكون للعالم لا محالة اخر الا ابو الهذيل العلاف فانه قال كما
يسخيل في الماضي دورات لانهاية لها كذلك في المستقبل

وهو فاسد لان كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لامتناه
ولامتناه واما الماضي فقد دخل كله في الوجود متلاحقا وان
لم يكن متساوقا واذا ثبت اننا لا نبعد بقا العالم ابدا من حيث
العقل بل يجوز ابقاءه وافناءه فاما يعرف الواقع من قسمي
الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول واما مسلكهم
الرابع وهو جاز لا نهم يقولون اذا عدم العالم بقي مكان
وجوده اذ الممكن لا يتقلب مستحيلا وهو وصف اصناف في
فيقتصر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل متقدم فيقتصر
الى مادة يتقدم عنها فالمواد والاصول لا تتقدم وانما تتقدم
الصور والاعراض المحالة فيها والجواب عن الكل ما سبق و
انما افردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين اخرين الاول
ما لمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانقراض
لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والارض اذا الدالة على مقدار
منذ الاف سنين لا تدل الا على هذا المقدار فلما لم تدل في
هذه الاماكن الطويلة دل ايضا لا تقصد الاعراض عليه من جوف
الاول ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تقصد
فلا بد ان يلحقها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محال وهو
قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة
لان المقدم غير صحيح ما لم يصنف اليه شرط اخر وهو قوله
ان كانت تقصد فلا بد ان تدل فهذا التالي لا يلزم هذا
المقدم الا بزيادة شرط وهو ان يقول ان كان تقصد فساد
ذبوليا فلا بد ان تدل في طول المدة او سن ان لا فسادا
بطريق الذبول حتى يلزم التالي المقدم ولا نسلم له انه لا يقصد

الشي

الشي الا بالذبول بل الذبول احد وجوه الفساد ولا يبعد ان
لو سلم له هذا وانما لافساد الا بالذبول فمن ابن عرفانه ليس
يعتبر بها الذبول واما النقطة الى الارصاد فحال لانها لا تعرف
مقاديرها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض مائة
وسبعين مرة او ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال
مثلا وكان لا يتبين للحسن فلعلم في الذبول والى الان قد
نقصت مقدار جبال واكثروا الحسن لا يقدر على ان يدرك
ذلك لان تقديره في علم الناظر لم يعرف الا بالتقريب وهذا
كما ان الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهما
قابلون للفساد ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصا
محسوسا فلعل نسبة ما ينقص من الشهر في مدة ناريج
الارضاد كنسبة ما ينقص من لياقوت في مائة سنة و
ذلك لا يظهر للحسن فدل ان دليله في غاية الفساد وقد عرضنا
عن اراد ادلة كثيرة من هذا الجنس يستلزمها العقل واوردنا
هذا الواحد ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الادلة
الاربعة التي يحتاج الى تكلف في حل شبهها كما سبق الدليل الثاني
لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا العالم لا يتقدم جواهره
لانه لا يعقل سبب معدوله وما لم يكن منعد ما نتج انعدم
فلا بد وان يكون بسبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون
بارادة القديم سبحانه وهو محال لانه اذا لم يكن حاصرا لعدته
ثم صار مریدا فقد تغير ويؤدي الى ان يكون القديم وارادة
على نعت واحد في جميع الاحوال والمراد بتغير من العدم الى
الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود

حادث بأرادة قديمة تدل على استحالة العدم ويزيد ههنا
 اشكال اخرى اقوى من ذلك وهو ان المراد فعل المريد لا محال
 وكل من لم يكن فاعلام صار فاعلام فان لم يتغير هو في نفسه فلا
 بد وان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن موجودا فانه لو بقي
 كما كان اذا لم يكن له فعل والان ايضا لا فعل له فاذا لم يفعل شيئا
 والعدم ليس بشئ فكيف يكون فعلا واذا اعدم العالم وتجدد
 له فعل لم يكن فماذا ذلك الفعل اهو وجود العالم وهو محال اذا
 انقطع الوجود او فعله عدم العالم وعدم العالم ليس بشئ حتى
 يكون فعلا فان اقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم
 العالم ليس بشئ موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل و
 اوجده الموجد ولا شك ان هذا الفرق المتكلمون في التفصيل عن هذا
 اربع فرق وكل فرقة افترحت محالا اما المعنوية فانهم قالوا فعل
 الصادر منه موجود وهو الفناء بخلافه لا في محل فيعدم كل
 العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج
 الى فناء اخر فيتسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه آحاد
 ان الفناء ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا
 فلم يعدم بنفسه من غير معد ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق
 في ذاته العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلا في المحلول فيه
 فيجتمعان ولو في لحظة فاذا اجاز اجتماعهما لم يكن صندا فلم
 يفتيه وان خلقة لا في العالم ولا في محل فمن اين يصاد وجوده
 وجود العالم ثم في هذا المذهب صناعة اخرى وهو ان الله سبحانه
 لا يقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر
 الا على احداثه فناء بعد ما العالم كله لانها اذا لم تكن في محل

كان نسبتها

كان نسبتها الى الكل على ونبرة واحدة الفرقة الثانية الكرامية
 حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبادة عن موجود
 بحدته في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما وكذلك
 الوجود عندهم بايجاد محدث في ذاته تعالى عن قولهم فيصير
 العالم به معدوما وكذلك الوجود بايجاد الموجود به موجودا
 وهذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم سبحانه محل الحوادث
 ثم هو خروج عن المعقول اذ لا يعقل من لا ييجاد الا وجود
 منسوب الى ارادة وقدرة فاثبات شئ اخر سوى الارادة
 والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذلك الاعدام
 الفرقة الثالثة الاشعرية اذ قالوا اما الاعراض فانها تفنى
 بانفسها ولا يتصور بقاءها لانه لو تصور بقاءها لم يتصور
 فناءها لهذا المعنى واما الجواهر فليست باقية بانفسها
 ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فاذ لم يخلق الله سبحانه
 البقاء انعدم لعدم المبقى وهو ايضا فاسد لما فيه من تناك
 المحسوس في ان السواد لا يبقى والبياض لا يبقى كذلك وان
 متجدد الوجود والعقل ينبوا عن هذا كما ينبوا عن قول
 القائل ان الجسم متجدد الوجود في كل حاله والعقل القاضى
 بان الشعر الذي على راس الانسان في اليوم هو الشعر الذي
 كان بالامس لا مثله بعضه ايضا به في سواد الشعر ثم فيه
 اشكال اخر وهو ان الباقي اذا بقي بقاء فيلزم ان تبقى صفاته
 الله عز وجل بقاء وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء
 اخر ويتسلسل الى غير نهاية والفرقة الرابعة طائفة اخرى
 من الاشعرية قالوا ان الاعراض تفنى بانفسها واما الجواهر

فتفتي بان لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا
افترا فافيس تخيل ان يبقى جسم ليس بشاكن ولا متحرك فينبغي
وكان فرقتي الاشعة ما لنا الى ان الاعدام ليس بفعل وانما
هو كنف عن الفعل لما لم يكونوا يعقلون كون العدم فعلا فاذا
بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز عدم العالم هذا
لو قيل بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث النفس
الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه
وبالجمل عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه
بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا فاذا قيل لهم مهما انتقل
النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم يعدم ولكن انقلب بخارا
ثم هواء فالمادة الاولى وهي الهوى باقية في الهواء وهي المادة
التي كانت لصورة الماء وانما خلعت الهوى صورة الماينة
وليس صورة الهوائية واذا اصاب الهواء برد فكثف انقلب
ماء لا ان مائة تجددت بل المواد مشتركة بين العناصر
وانما سبب لعلها صورها والجواب بان ما ذكرتموه من الافساد
ان امكن ان تدب عن كل واحد ونبين ان ابطاله على اصلكم
لا يستقيم اصولكم على ما هو من جنسه ولكن لا نطول به
ونقتصر على قسم واحد ونقول بتم تكرون على من يقول
الايجاد والاعدام بارادة القادر فاذا اراد الله سبحانه اوجد
واذا اراد اعدم وهذا معنى كونه قادرا على الكمال وهو في جملة
ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل واما قولكم ان الفاعل
لا بد وان يصدر منه فعل في الصادر منه قلنا الصادر منه
هو ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو

الصادر عنه فان قلتم انه ليس بشئ فكيف صدر منه قلنا
وهو ليس بشئ فكيف وقع وليس معنى صدر منه الا ان
ما وقع مضاف الى قدرته فاذا عقل وقوعه فلتعقل اضافته
الى القدرة واما الفرق بينهم وبين من ينكر طريان العدم صدور
على الاعراض والصورة ويقول العدم ليس بشئ فكيف يطرأ
وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا شك في ان العدم
يتصور طريانه على الاعراض فالموصوف بالطريان معقول
وقوعه سمي شيئا اوله يسم فاضافة ذلك المعقول الواقع المعقول
الى قدرة القادر ايضا معقول فان قيل هذا انما يلزم على مذهب
من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرى
وعندنا لا يعدم الشيء الموجود وانما معنى انعدام الاعراض
طروا صنادها التي هي موجودات لا طروا العدم المجرد الذي
ليس بشئ فان ما ليس بشئ كيف يوصف بالطرف فاذا ابيض
الشعر فطارى هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطائر
عدم السواد وهذا فاسد من وجهين احدهما ان طريان البياض
هل يتضمن عدم السواد ام لا فان قالوا لا فقد كابر والمعقول
وان قالوا نعم فالمتضمن غير المتضمن امر عينه فان قالوا هو
عينه كان متناقضا اذ الشيء لا يتضمن نفسه وان قالوا غير
فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا قلنا فبم عرفتم انه متضمن
والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه معقولا وان قالوا
نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم امر حادث
فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالوصوف
بالحدث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث

فهو محال لانه قبل طر والبياض لو قيل السواد معدوم كان كذا
وجعل اذا قيل انه معدوم كان صدقا فهو طار لا محالة فهذا
الطاري معقول فيجوز ان يكون منسوباً الى قدرة قادر الخ
الثاني ان من الاعراض ما ينعدم عندهم لا بضده فان الحركة
لا تضدها وانما التقابل بينهما وبين السكون عندهم تقابل
الملكية والعدم اي تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون
عدم الحركة فاذا عديمت الحركة لم ينظر سكون هو ضده بل
هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال
كانطباع اشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين
بل انطباع صور المعقولات في النفس فانها ترجع الى استقالات
وجود من غير زوال ضده واذا عدم كان معناه زوال الوجود
من غير استعقاب ضده فزوالها عبارة عن عدم محض قد
طارا عقل وقوع العدم الطاري وما عقل وقوعه بنفسه
وان لم يكن شئاً عقل ان ينسب الى قدره القادر فبين بهذا
انه مهما تصور وقوع حادث بارادة قديمة لم يفترق
الحال بين ان يكون الواقع عدماً او وجوداً مسئلة ثالثة
في بيان تلبسهم بقولهم ان الله سبحانه فاعل للعالم وصانع
وان العالم فعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم
وليس بحقيقة وقد اتفقت الفلاسفة سوى الدهرية
على ان للعالم صانعاً وان الله سبحانه هو صانع العالم
وفاعله والعالم فعله وصنعه وهذا تلبس على اصلهم
بل لا يتصور على مساق اصلهم ان يكون العالم من فعل الله
سبحانه من ثلثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل

وجه في نسبة

ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذي في
الفاعل فهو انه لا بد ان يكون مریداً مختاراً عالماً بما يريد
حتى يكون فاعلاً لما يريد والله سبحانه عندهم ليس مریداً
بل لا صفة له اصلاً وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً
ضرورياً والثاني ان العالم قديم والفعل هو الحادث والثالث
ان الله سبحانه واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصد
منه عندهم الا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات
فكيف يصدر عنه ولتحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه
مع خيالهم في دفعه الا اما الاول فنقول الفاعل عبارة
عن من يصدر منه الفعل مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار
ومع العلم بالمراد وعندكم ان العالم من الله سبحانه كالمعلول
من العلة يلزم لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله سبحانه دفعه
لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من
الفعل في شئ بل من قال ان السراج يفعل الضوء والشخص
يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجاوز توسعاً خارجاً
من الحد واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المساركة بين
المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد وهو ان
الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب للضوء والشمس
سبب للنور ولكن الفاعل لم يسم فاعلاً صانعاً مجرد كونه
سبباً بل بكونه سبباً على وجه مخصوص وهو على وجه
الارادة والاختيار حتى لو قال قائل ان الجدار ليس بفاعل
والجدار ليس بفاعل والجمر ليس بفاعل وانما الفاعل الحيوان
لم ينكر ذلك ولم يكن قوله كاذباً والجمر فعل عندهم وهو الهوى

والثقل والميل الى المركز كما ان النار فعلة وهو المشتهى والحقا ط فعل
وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه وهذا محال
فان قيل كل موجود ليس بواجب الوجود بذاته وانما هو موجود بغيره
فانما سمي ذلك الشيء معقولا وسمي سببه فعلا ولا بنا الى كماله
فانما بالطبع امر بالارادة كما انكم لا تتلون ان كان فاعلا بالامر بغير
الامر بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع بالامر الى ما يقع بغير الامر فكذلك
ينقسم الى ما يقع بالطبع الى ما يقع بالاختيار بدليل اننا اذا قلنا فعل
بالطبع لم يكن قولنا بالطبع ضد القولنا فعل ولا رفعا ونقصاله بل
كان بيانا لنوع الفعل كما اننا اذا قلنا فعل مباشرة بغير الامر لم يكن نقصا
بل كان تنويجا وبيانا واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا لمثل قولنا
انسان حيوان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فعل بالامر فلو كان قولنا
فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل كما
قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل قلنا هذه الشبهة
فاسدة فلا يجوز ان يسمى كل سبب باي وجه كان فاعلا ولا كل مسبب
مفعولا فلو كان كذلك لما صح ان يقال للجناد لا فعل له وانما الفعل
للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة وان سمي الجناد فاعلا
فبالاستعارة كما قد سمي طالبا مربدا على سبيل المجاز ويقال للحجر
يهوى لانه يريد المركز ويطلبه والطلب والارادة حقيقة لا يتصور
الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا يتصور الا من الحيوان واما قولكم
ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع الى ما هو بالارادة
فغير مسلم وهو كقولنا قل قولنا اراد عام وينقسم الى من يريد
مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذا اراد
تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل ضمن الارادة بالضرورة

واما قولكم

واما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس بنقص الا اول فليس كذلك
فانه نقص له من حيث الحقيقة ولكنه لا يسبق الى الفهم التام
ولا يستند نفور الطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما ان كان
سببا بوجه ما والفاعل ايضا سبب سمي فاعلا مجازا واذا
قال فعل بالاختيار فهو تكرار على التحقيق كقوله اراد وهو
عالم بما اراد الا انه كما تصور ان يقال فعل وهو مجاز
يقال فعل وهو حقيقة لم يتغير النفس عن قوله فعل بالاختيار
فكان قوله معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازا كقولنا الفاعل
تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب
مجازا والكلام في تحريك الراس واليد حتى يقال قال براسه
نعم لم يستفهم ان يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه
نفخا حتمال المجاز فهذه منزلة القدم فليست له محل انقطاع هؤلاء
الاعبياء فاذا قيل سمي الفاعل فاعلا انما يعرف من اللغة
والا فقد ظهر في العقل ان ما يكون سببا للشيء ينقسم الى
من يكون مربدا والى ما لا يكون مربدا ووقع النزاع في ان
اسم الفعل على كلي القسمين حقيقة ام لا ولا سبيل الى انكاره
اذا العرب يقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد
والسقمونيا يشعل والخبز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب
معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق معناه يفعل الاحراق
وقولنا يقطع معناه يفعل القطع فان قلتم ان كل ذلك
مجاز كنتم متحكين فيه من غير مستند والجواب ان كل ذلك
بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة والدليل
عليه اننا لو فرضنا حادنا توقف في حصوله على امرين احدهما

ارادني والاخر غير ارادني اضاف العقل للفعل الى الارادي
 وكذا اللغة فان من القى انسانا في نار فمات يقال هو القاتل
 دون النار حتى اذا قيل ما فعله الا فلو ن صدق قائله فان كان
 اسم الفاعل على المرید وغير المرید على وجه واحد لا يطرق كون
 احدهما اصلا وكون الاخر مستعارة منه فلم يضاف القتل الى
 المرید لغة وعرفا وعقلا مع ان النار هي العلة القريبة في القتل
 وكان الملقى لم يتعاطى الا الجمع بينه وبين النار ولكن لما ان كان
 الجمع بالارادة وتأثير النار بغير ارادة سمي قاتلا ولم نسم النار قاتلا
 الا بتوهم من الاستعارة فدل ان الفاعل من صدر الفعل عن ارادة
 واذا لم يكن الله سبحانه مریدا عندهم ولا مختارا للفعل لم يكن فاعلا
 ولا صاحبا الا مجازا فان قيل نحن نعني بكون الله سبحانه فاعلا انه
 سبب لكل موجود سواء وان العالم قوامه به ولولا وجود البارئ
 لكما تصور وجود العالم ولو قدر عدم البارئ تعالى لانعدم
 العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا ما غيبه بكونه
 تعالى فاعلا فان كان الخصم يابى ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشا
 في الاسامي بعد ظهور المعنى قلنا عرضنا ان تبين ان هذا المعنى
 لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر
 عن الارادة حقيقة وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ونطقه
 بلفظه بجماد بالاسلاميين ولا يتم الدين باطلاق الالفاظ
 الفارغة عن المعاني فصرحوا بان الله سبحانه لا يفعل حتى يبين
 ان معتقدهم مخالف لدين المسلمين ولا تلبسوا بان الله صانع
 العالم وان العالم صنع الله فان هذه لفظة اطلقتموها ونفيت
 حقيقتها ومقصود هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبس

فقط

فقط الوجه الثاني في ابطال كون العالم فعلا الله سبحانه على اصله
 بشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم
 قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود
 باحداثه وذلك لا يتصور في القديم اذا الموجود لا يمكن ايجاده فذا
 شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون
 فعلا الله سبحانه فان قيل معنى الحادث موجود بعد عدم فلنثبت
 ان الفاعل اذا احدث اكان الصادر منه المتعلق به الوجود
 المجرد او العدم المجرد ام كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم
 السابق اذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان
 ان العدم لا يتعلق به اصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى
 فاعل البتة فبقي انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادق
 منه مجرد الوجود وان لا ينسب اليه الا الوجود فان فرض الوجود
 دائما فرضت النسبة دائمة واذا اذامت هذه النسبة كان المنسوبة
 اليه افضل وادوم تأثيرا لانه لم يتعلق العدم بالعاجل بحال بقي
 ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا
 الا انه وجود بعد عدم والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم
 وصف الوجود وصف الوجود وقبل المتعلق به وجود مخصوص
 لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا
 بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع فان هذا الوجود لا يتصور
 ضرورة من فاعل الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل
 الفاعل فلا يتعلق به واشترطه في كونه فعلا فاشترط ما لا تأثير
 للفاعل فيه محال واما قولكم ان الموجود لا يمكن ايجاده ان غنيتم
 برانه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح وان غنيتم برانه في

حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد بينا انه يكون موجودا في حال كونه
 موجودا لا في حال كونه معدوما فانه انما يكون الشيء موجودا اذا كان
 الفاعل موجودا ولا يكون الفاعل موجودا في حال العدم بل في حال
 وجود الشيء منه والايجاد مقارن لكون الفاعل موجودا وكون الفعل
 موجودا لا بعبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود
 لا قبله في الايجاد الا لوجود ان كان المراد بالايجاد النسبة التي
 بها يكون الفاعل موجودا والمفعول موجودا لولا ولهذا قضينا بان
 العالم بفعل الله سبحانه اذ لا وابدأ وما من حال الا وهو فاعله
 لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود
 وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان الباري سبحانه لو قدر
 عدمه لبقى العالم اذ ظننتم انه كالبناء مع البناء فانه ينعدم و
 يبقا ويبقى البناء وان بقاء البناء ليس بالباري بل هو باليبوسة
 المسككة لتكوينه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم
 يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه الجواب ان الفعل
 يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ولا من حيث عدمه السابق
 ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال
 الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث
 انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان ففي منه معنى الحدوث
 لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا
 يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل
 الجاعل فهو كذلك ولكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل
 اعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا
 بعدم بل هو دائم لا يصلح ان يكون فعل الفاعل وليس كل

ما شرط

30 ما شرط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان
 ذات الفاعل وقدرته وعلمه وارادته شرط في كونه فاعلا و
 ليس ذلك من اثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الا من موجود
 فكان وجود الفاعل شرطا وارادته وقدرته وعلمه ليكون
 فاعلا وان لم يكن من اثر الفاعل فان قيل ان اعترفتم بجواز كون
 الفعل مع الفاعل غير متاخر عنه فيلزم منه ان يكون الفعل
 حادثا ان كان الفاعل حادثا وقديما ان كان قديما وان شرطتم
 ان يتاخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك
 اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبلها ولا بعدها
 اذ لو تحرك بعدها لكانت اليد مع الماء قبل تحريكها في حين واحد
 ولو تحرك قبلها لانفصل الماء مع اليد وهو مع كونه معها معلقا
 وفعل من جهتها وان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة
 الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها مطلولة ومفعولة ولا يتنع ذلك
 بفرض الدوام وكذلك نسبة العالم الى الله سبحانه قلنا لا يتخلل
 ان يكون الفعل مع الفاعل اذ اكان الفعل حادثا كحركة الماء فانها
 حادثة عن عدمه فجاز ان تكون فعلا ثم سوا كان متاخر عن ذات
 الفاعل او مقارنا له وانما يحيل الفعل القديم فانه ليس حادثا
 عن عدمه فتسميته فعلا مجاز مجرى للاحقية له واما المعلول
 مع العلة فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العلم
 علة لكون القديم سبحانه عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى
 فعلا ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما سمي فعلا
 فشرطه ان يكون حادثا عن عدمه فان تجوز متجوز بتسمية القديم
 الدائم الوجود فعلا لغير ما كان متجوزا في الاستعارة وقولكم لو

قد رنا حركة الماء مع الاصبغ قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن
كونها فعلا بليس لان الاصبغ لا يفعل لها واما الفاعل ذوالاصبع
وهو المدبر ولو قدر قدما كانت حركة الاصبغ فعلا له من حيث
ان كل جزء من الحركة فحادث عن عدم فهذا الاعتبار كان فعلا
واما حركة الماء فقد لا نقول انه من فعله بل هو من فعل الله سبحانه
وعلى اي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث الا انه دائم الحدوث
وهو فعل من حيث انه حادث فان قيل ان اعترفتم ان نسبة الفعل
الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة
ثم سلمتم تصور الله واما في نسبة العلة فحق لا يعني يكون
العالم فعلا الا بكونه معلولا دائما النسبة الى الله تعالى فان
لم يسم هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعنى
قلنا ولا غرض من هذه المسئلة الا بيان انكم يحملون هذه الاسماء
من غير تحقيق وان الله سبحانه عندكم ليس فاعلا تحقيقا ولا
العالم فعله تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق
وقد ظهر هذا الوجه الوجه الثالث في استحالة كون العالم
فعلا لله سبحانه على اصلكم بشرط مشترك بين الفاعل و
الفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد لا شيء واحد و
المبدأ واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور
ان يكون فعلا لله سبحانه بموجب اصلهم **فان قيل** العالم بجملة
ليس صادرا من الله سبحانه بغير واسطة بل الصادر منه موجود
واحد وهو اول المخلوقات وهو عقل مجرد اي هو جوهر مجرد
قائم بنفسه غير متعين بعرف نفسه ويعرف مبداه ويعبر عنه
في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث الرابع

وتكثر الموجودات

وتكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته اما
ان تكون لاختلاف القوى الفاعلة كما اننا نفعل بقوة الشهوة
خلاف ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف
المواد كما ان الشمس تبيض الثوب المفسول وتسود وجه الانسان
وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات
كالنجار الواحد يشتر بالمشار ويخت بالقدوم ويثقب
بالمثقب واما ان يكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا
واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام
كلها محال في المبدأ الاول اذ ليس في ذاته اختلاف واثنينية
وكثرة كما سياتي في ادلة التوحيد ولا ثم اختلاف مواد فان
الكلام في المعلول الاول والذي هو المادة الاولى مثلا
ولا ثم اختلاف الاله اذ لا موجود مع الله سبحانه في مرتبة
والكلام في حدوث الاله الاول فلم يبق الا ان تكون الكثرة
في العالم صادرة من الله سبحانه بطريق التوسط كما سبق
قلنا فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من افراد
بل تكون الموجودات كلها احادا وكل واحد معلولا لواحد
اخر فوجه علة لاخر تختل الى ان ينتهي الى معلول لا معلول
له كما انتهى في جهة النصاعد الى علة لا علة له وليس كذلك
فان الجسم عندهم مركب من صورة وهبولة وقد صار اجزاءها
شيئا واحدا والاشنان مركب من جسم ونفس ليس وجود
احدهما من الاخر بل وجودهما جميعا لعلة اخرى والفلك
عندهم كذلك لانه جرم ذو نفس لا يتحدث النفس بالجرم
ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادرا من علة واحدة

فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد او من عدة مركبة
 فيتوجه السؤال في تركيب تلك العلة الى ان يلتقي بالضرورة
 مركب بسيط فان المبدأ بسيط وفي الاواخر تركيب ولا يتصور
 ذلك الا بالانقسام وحيث يقع الانقسام يبطل قولهم ان الواحد
 لا يصدر منه الا واحد **فان قيل** اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال
 فان الموجودات تنقسم الى ماهي في محال كالاعراض والصور
 والى ما ليست بمحال كالوجودات التي هي جواهر قائدة بانفسها
 وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام وتسميها نفوسا والى ما لا
 يؤثر في الاجسام بل في النفوس وتسميها عقولا مجردة اما
 الموجودات التي تخل في المحال كالاعراض فهي حادثة ولها علل
 حادثة وتنتهي الى مبدء هو حادث من وجه دائم من وجه وهو
 الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام في الاصول
 القائمة بانفسها لا في محال وهي ثلاثة اجسام وهي اختسها
 وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام لا بالعدو والفعليات
 ولا بالانطباع فيها وهي اشرفها ونفوس وهي اوسطها فانها
 تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التاثير والفصل فيها
 فهي متوسطة في الشرف فانها تثار من العقول وتؤثر في
 الاجسام ثم الاجسام عشرة تسع سموات والعاشرة المادة
 التي هي حشو مقعر فلك القمر والسموات التسع حيوانات
 لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما ذكره وهو ان
 المبدأ الاول في ض من وجوده العقل الاول وهو موجود
 قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه و
 يعرف مبداه وقد سميها العقل الاول ولا مشاحة في الاسماء

سمي ملكا او عقلا او ما اريد ويلزم عن وجوده ثلاثة امور عقل
 ونفس الفلك الاقصى وهو السما التاسعة وجرم الفلك الاقصى
 ثم لزوم من حيث العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب
 وجرمه ثم لزوم العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل و
 جرمه ولزوم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري
 وجرمه هكذا حتى انتهى الى العقل الذي لزوم منه عقل ونفس
 فلك القمر وجرمه والعقل الاخير هو الذي يسمى العقل الفعال
 ولزم حشوه مقعر فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد
 من العقل الفعال وطباع الافلاك ثم ان المواد تخرج بسبب
 حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن و
 النبات والحيوان ولا يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان
 هذه العقول مختلفة الانواع فثبت لواحد لا يلزم الاخر فخرج
 منه ان العقول بعد المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع
 هذه المبادئ الشريفة بعد المبدأ الاول تسعة عشر وحصل منه
 ان تحت كل عقل من العقول الاول ثلاثة اشياء عقل ونفس
 فلك وحرمة فلا بد وان يكون في مبداه تثليث لا محالة ولا يفسد
 كثرة في العلول الاول الا من وجه واحد وهو انه يعقل مبداه
 ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لان وجوب
 وجوده بعينه لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف
 من العلولات الثلاثة ينبغي ان ينسب الى الاشرف من هذه
 المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبداه ويصدر
 نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر جرم الفلك
 من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث

من ابن حنبل في العقل الاول ومبدأ واحد فنقول لم يصدر
من المبدأ الاول وهو ذات هذا العقل الذي يعقل نفسه
ولزم ضرورة لا من جهة المبدأ ان عقل المبدأ هو ذاته يكون
الوجود وليس له ذلك الا مكان من المبدأ الاول بل هو لذاته
ونحن لا نبعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذات المعلول
لا من جهة المبدأ امور ضرورة اضافية او غير اضافية فيحصل
بسبب كثرة ويصير بذلك مبدأ الوجود الكثرة فعلى هذا الوجه
يمكن ان يلتقي المركب باليسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يمكن
الا كذلك فهو الذي يجب الحكم به فهذا هو القول في تقسيم
مذهبهم **ف** ما ذكرتموه تحكما وهي على التحقيق ظلمات
فوق ظلمات لو حكاها الانسان عن منامه لاهل استدلال به
على سوء مزاجه او اوارد جنسه من الفقهيات التي قصار
المطلب فيها تخمينات لقل انما ترهات لا تفيد غلبات
الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولكن
نورد وجوها معدودة **الاول** انه ممكن الوجود فنقول كونه
ممكن الوجود عين وجوده او غيره فان كان عينه فلا شأن
بكثرة وان كان غيره فهذا قلتم في المبدأ الاول كثرة لا وجود
وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود غير نفس
الوجود فليخرج صدور المختلقات منه لهذه الكثرة وان قيل
لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود
الا ان الوجود فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف
كونه ممكنا فهو غير فكذلك واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده
ولا يعرف وجوبه الا بعد دليل اخر فليكن غير وبالجملة الوجه

امر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل احد القسمين
ذاتا على العام فكذلك الفصل الثاني ولا فرق **فان قيل** مكان
الوجود له من ذاته وجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته
وماله من غيره واحدا قلنا وكيف يكون وجوب الوجود عين
الوجود ويمكن ان تنفي وجوب الوجود وثبت الوجود والواحد
الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات اذ لا يمكن
ان يقال موجود وليس موجود او واجب الوجود وليس واجب
الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس يمكن الوجود ولنا
نصرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان صح
ما ذكرناه من ان مكان الوجود غير الوجه الممكن الاعتراض
الثاني هو ان يقول عقله مبدأ عين وجوده وعين عقله نفسه
امر غيره فان كان عينه فلا كثرة لذاته الا في العبارة عن ذاته
وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل
ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا
يعقل ذاته مالم يعقل انه مبدأ غيره فان العقل بطابق المعقول
فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعلول عقله ذاته عين ذاته
فانه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والعقل والمعقول
منها ايضا واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل
ذاته معلولا لعلة فانه كذلك والعقل بطابق المعقول فيرجع
الكل الى ذاته فلا كثرة اذا فان كانت هذه كثرة فهي موجودة
في الاول فليصدر من المختلقات وليترك دعوى وحدانية
من كل وجه ان كانت الوحدانية نزول بهذا النوع من الكثرة
فان قيل الاول لا يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته

والعقل والعقل والمعقول واحد **الجواب** من وجهين أحدهما أن هذا المذهب لشناعته هجم ابن سينا وسائر المحققين وزعموا أن الأول يعلم نفسه مبدأ الفيض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلا كلياً لا جزئياً إذا استخفوا قول القائل المبدأ الأول لا يصدر منه العقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوم عقل و يفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلوماته الثلاث وعلمه ومبدأه فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث أن العلة ما فاض منها إلا واحد وقد فاض من هذا ثلاثة أمور والأول ما عقله النفس وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلولات ومن قنع أن يكون قوله في الله سبحانه راجعاً إلى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقله فان من يعقله ويعقل نفسه أشرف منه إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه وقد انتهى منها التعقُّق في التعظيم أن يبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم إلا أنه فارق الميت في شوقه بنفسه فقط وهو كذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهوى المنكرين لقوله تعالى ما أشهد خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم الظانين بالله ظن السوء العتفين أن الأمور الربوبية تستولي على كنهها قوى البشرية المذمومة بعقولهم زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل صلوات الله وسلامه عليهم وأما اتباعهم رضوان الله عليهم فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب عقولهم رجعت إلى ما لو حكى في منام تعجب منه **الجواب** الثاني هو أن من

ذهب إلى

ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه إنما حاذر من لزوم الكثرة إذ لو قال به لزم أن يقال عقله غيره غير عقله نفسه وهذا لا يزم في المعلوم الأول فينبغي أن لا يعقل إلا نفسه لأنه لو عقل الأول أو غيره لكان ذلك غيره ذاته ولافتقر إلى علة غير علة ذاته ولا علة الألة ذاته وهو المبدأ الأول فينبغي أن لا يعلم إلا ذاته وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه **فإن قيل** لما وجد وعقل ذاته لزم أن يعقل المبدأ **قلت** لزم ذلك بعله أم بغيره فانه كان بعله فلا علة إلا المبدأ الأول وهو واحد فلا يتصوره أن يصدر منه إلا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول فالثاني كيف يصدر منه وإن لزم بغيره علة فيلزم من وجود الأول موجودات بلا علة كثيرة فليلزم منها الكثرة فان لم يعقل هذا من حيث أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً والزائد على الواحد ممكن والممكن مفتقر إلى علة فهذا اللازم في حق المعلول أن كان واجب الوجود بذاته فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وإن كان ممكناً فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة المعلول الأول لكونه ممكن الوجود فان أمكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلول عالماً بالعلة ليس ضرورياً في وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم بالعلة فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال فانه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول وهذا أيضاً لا يخرج عنه **الاعتراض الثالث** وهو أن عقل المعلول الأول ذات نفس أعين ذاته أم غيره فان كان عينه بطل التقليد الذي ذكره وإن كان غيره فليكن كذلك في المبدأ الأول فيلزم منه كثرة وإن كان غيره

فذاته تربع لا تثليث بزعمهم فانه ذاته وعقله نفسه وعقله مبد
 وانه ممكن الوجود ويمكن ان يزداد انه واجب الوجود بغيره فيظهر
 تخمين وهذا يعرف تغرق هؤلاء في الهوس **لاختصار** الرابع ان يقول
 التثليث لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزوم عندهم
 من معنى واحد من ذات المبدأ ففيه تركيب من ثلاثة اوجه **احدها**
 انه مركب من صورة وهيولا وهمكن اكل جسم عندهم فلا بد لكل واحد
 من مبد اذا الصورة تخالف الهيولا وليست كل واحدة على مذهبهم
 علة مستقلة لاخرى حتى يكون احدهما بواسطة الاخر من غير علة
 اخرى زائدة عليه **الثاني** ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر
 واختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائد على وجود
 ذاته اذ كان ذاته ممكنا ان تكون اصغر منه او اكبر فلا بد له من
 محض ذلك المقادير زائد على المعنى البسيط الموجب لوجود
 لا كوجوده للعقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار مقابل
 لسائر المقادير فيجوز ان يقال لا يحتاج الى علة بسيطة **فان قيل**
 سببه انه لو كان اكبر منه لكان مستغنى عنه في تحصيل النظم
 الكلي ولو كان اصغر منه لم يصلح للنظام المقصود فنقول وتبين
 وجه النظام هل هو كاف في وجود ما به النظام ام يفتقر الى علة
 موجودة فان كان كافيا فقد استغنيت عن وضع الفلك فيكون
 بان كون النظام في هذه الموجودات اقتضت هذه الموجودات
 بلا علة زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة فذلك
 ايضا لا يكفي للاختصاص بالمقادير بل يحتاج ايضا الى علة
التركيب الثالث هو ان الفلك الاقصى انقسم الى نقطتين هما
 القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزا المنطقة

مختلف

مختلف وضعها فلا يخلوا اما ان يكون جميع اجزا الفلك الاقصى
 منشأ بها فلم يلزم نفس نقطتين من بين سائر النقط لكونها
 قطبين او اجزاؤها مختلفة ففي بعضها خواص ليس في البعض
 فاما مبد تلك الاختلافات والجرم الاقصى لم يصدر الا من معنى
 واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا بسيطا في الشكل وهو
 الكروي ومنشأ بها في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا
 ايضا لا يخرج منه فان قيل لعل في المبدأ انواعا من الكثرة لازمة
 لا من جهة المبدأ وانما ظهر لنا تلك اواربعة والباقي لم تطلع عليه
 وعدم عثورنا على عينه لا يشكنا في ان مبد الكثرة كثره وان
 الواحد لا يصدر منه قلنا فاذا جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات
 كلها على كثرتها وقد بلغت الا فاصدرت من المعلول الاول فلا
 يحتاج ان تقتصر على جرم الفلك الاقصى ونفسه بل يجوز ان
 يكون قد صورت منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع
 الاجسام الارضية والسموية بانواع كثره لازمة فيها لم يطلع
 عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الاول ثم يلزم عليه الاستغناء
 بالعلة الاولى فانه اذا جاز قوله كثره يقال انها لازمة لا تغل
 مع انها ليست ضرورية في وجود المعلول الاول جاز ان تغل
 ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها
 لزمت ولا يدري عددها وكل ما يحيل وجودها بلا علة
 مع الاول يحيل ذلك بلا علة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع
 الاول والثاني اذ ليس بينهما مفارقة في مكان ولا زمان فاذا
 جاز ان يكون موجودا بلا علة فلم يختص احدهما بالاضافة
 اليه فان قيل لقد كثرت الاسباب حتى زادت على الف ويبعد

ان تبلغ الكثرة في المعلول الاول الى هذا الحد فذلك اكثر والوساطة
 قلنا قول القائل نجد هذا ظن لا يحكم به في المعقول الا ان يقول
 انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المرد والفيضل معهما جاوزنا
 الواحد واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول الاول لا من جهة
 العلة لازم واثان وثلاثة فما المجل لاربعة وخمسة وهكذا
 الى الالف والاف من يتحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة
 الواحد مرد وهذا ايضا قاطع ثم نقول هذا باطل ايضا بالمعلول
 الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه الف ونيف ومائتا
 كوكب وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتاثير
 والنجاسة والسعادة وبعضها على صورة الحمل والثور والاسد
 وبعضها على صورة الانسان ويختلف تاثيرها في محل واحد
 من العالم السفلي في التبريد والتسخين والسعادة والخوس
 وتختلف مقاديرها في ذاتها ولا يمكن ان يقال الكل نوع واحد
 في الجسم فيكفيها علة واحدة مع هذا الاختلاف ولو جاز
 هذا الجواز ان يقال كل الاجسام نوع واحد في الجسمية فيكفيها
 علة واحدة فان كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبائعها
 دليل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة الاحمال وبفتقر
 كل واحد الى علة لصورته وعلة لهيولاه وعلة لاختصاصه
 بطبيعته المسخنة او المبردة او المسعدة او المنخسة ولاختصاصه
 بموضع ثم لا اختصاصا من جملة الاشكال البهايم المختلفة
 وهذه الكثرة ان تصور ان تعمل في المعلول الثاني تصور
 في الاول ووقع الاستغناء الاعراض الخماس وهو ان نقول
 سلمنا هذه الاوضاع الباردة والتحركات الفاسدة ولكن كيف

لا يستحقون من قولكم ان كون المعلول الاول ممكن الوجود
 اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الاول يقتضي وجود
 عقل منه وما الفصل بين هذا وبين قل عرف وجود انسان
 غائب وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم
 من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال واي مناسبة
 بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من
 كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيان اخران وهذا اذا قيل
 في الانسان ضحك منه وكذا في موجود اخر اذا كان الوجود
 قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسا فان كان او ملكا
 او فلكا فلست ادري كيف يقع المجنون من نفسه بمثل هذه
 الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم
 في المعقولات فان قيل فاذا بطلتم مذهبهم فماذا تقولون
 انتم انزعجون ان يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيان
 مختلفان افتكايرون المعقول او تقولون المبدأ الاول فيه
 كثرة فتزكون التوحيد او تقولون لا كثرة في العالم فتكايرون
 الحسن او تقولون لزمت بالوساطة فضطرون الى الاعتراف
 بما قالوه قلنا نحن لم نخضع في هذا الكتاب عنوض ممد واما
 عرضنا ان نشوش عاويهم وقد حصل على انا نقول من زعم
 ان المصير الى ان صدور اثنين من واحد مكابرة للمعقول
 او انضاف المبدأ بصفات قديمة ازلية مناقض للتوحيد
 وهاتان دعويان باطلتان لا برهان لهما عليهما فانه ليس يعرف
 استحالة صدور الاثنين من الواحد كما يعرف استحالة كون
 الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا

بالنظر وما المانع من ان يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات
كما يريد وعلى ما يريد فاستحاله هذا لا يعرف بضرورة ولا ينظر
وقد ورد به الانبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله واما
البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالارادة ففضول
وطمع في غير مطمع والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفة
رجع حاصل نظرهم الى ان المعلول الاول من حيث انه ممكن
الوجود صدر منه فلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر منه
نفس الفلك وهذه حماقة لا اظهر مناسبة فلتقبل مباد
هذه الامور من الانبياء صلوات الله عليهم وليصدقوا فيها
اذ العقل لا يخيلها وليترك البحث عن كيفية والكمية والمهية
فليس ذلك مما سيع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب
الشرع تفكروا في خلق الله ولا تشكروا في ذات الله **عليه**
رابعة في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم
فنقول الناس فرقتان فرقة اهل الحق وقد راوا ان العالم حادث
وعلى ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع
فعقل مذهبه في القول بالصانع وفرقة اخرى هم الدهرية
وقد راوا ان العالم قديم كما هو عليه فلم يثبتوا له صانعا ومعتقد
مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه فما القلاسة فقد راوا
ان العالم قديم ثم اثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب
بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى بطلان فان قيل نحن اذا قلنا
العالم صانع لم يرد به فاعلا مختار يفعل بعد ان لم يفعل كما
نشاهد في اصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبنا

بل نغني برعلة العالم ونسب المبدأ الاول على معنى انه لا علة
لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سميناه صانعا فهذا الثاني
وثبت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطع
على قربه فاننا نقول العالم موجود اما ان يكون له علة او لا
علة له فان كانت له علة فذلك العلة لها علة ام لا علة لها وكذا
القول في علة العلة فاما ان يتسلسل الى غير نهاية وهو محال
واما ان ينتهي الى طرف فالخير علة اولى لا علة لوجودها
فنسب المبدأ الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة
فقد ظهر المبدأ الاول فان لم نغني به الاموجود الا علة له وهو
ثابت بالضرورة نعم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول هو السموات
لانها عدد ودليل التوحيد يمنع فيعرف بطلانه ينظر في
صفة المبدأ ولا يجوز ان يقال ان سماه واحدا وجسم واحد
او شمس وغيره لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى
والمبدأ الاول لا يجوز ان يكون مركبا وذلك يعرف بنظر
ثان والمقصود ان موجود الا علة لوجوده ثابت بالضرورة
والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نغني
بالمبدأ الاول **والجواب** من وجهين احدهما انه يلزم على مساق
مذهبكم ان تكون اجساما العالم قديمة كذلك لا علة
لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فيبطل ذلك
عليكم في مسالة التوحيد وفي نقي الصفات بعد
هذه المسئلة الثاني وهو الخاص بهذه المسئلة هو ان يقال
ثبت تقدير هذه الموجودات لها علة ولكن لعلها علة
فلعله علة كذلك وهكذا الى غير نهاية وقولكم انه يستحيل

اثبات علل لانهاية لها لا يستقيم منكم فانا نقول عرفتم
ذلك ضرورة غير وسط امر عرفتموه بوسط ولا سبيل الى
دعوى الضرورة وكل مسالك ذكرتموه في النظر بطل عليكم
بمجيوز حوادث لا اول لها واذا جاز ان يدخل في الوجود
ما لا نهاية له فلم يبعد ان يكون بعضها علة للبعض وينتهي
من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب
الاخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق له اخر وهو
الان الراهن ولا اول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية
ليست موجودة معا في الحال ولا في بعض الاله حوال و
المعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيلزمكم النفوس
البشرية المفارقة للابدان فانها لا تفتني عندهم والموجود
المفارق للبدر من النفوس لا نهاية لاعدادها اذ لم تنزل نطفة
من انسان وانسان من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان مات
فقد بقيت نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومع
وبعد وان كان الكل بالنوع واحد فعندكم في الوجود في كل حال
نفوس لا نهاية لاعدادها فان قيل النفوس ليس ببعضها ارتباطا
بالبعض ولا ترتيبا لها لا بالطبع ولا بالوضع وانما نحن نحيل
موجودات لانهاية لها اذ كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام
فانها مرتبة بعضها فوق البعض او كان لها ترتيب بالطبع
كالعلل والمعلولات وانما النفوس فليس كذلك قلنا
وهذا تحكم في الوضع ليس طرده باولي من عكسه فلم احلتم
احد القسمين دون الاخر وما البرهان للفرق وبهم تنكرون
علامه يقول ان هذه النفوس التي لا نهاية لها لا يخلو عن ترتيب

اذ وجود بعضها قبل البعض فان الليالي والايام الماضية
لانهاية لها واذا قدرنا وجود نفس واحد في كل يوم وليلة
كان الحاصل في الوجود الان خارجا عن النهاية واقعا على
ترتيب في الوجود اي بعضها بعد البعض والعلة غايتها
ان يقال انها قبل المعلول بالبعض كما يقال انها فوق
المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك في الفعل
الحقيقي الزماني فينتهي ان لا يستحل في الفعل الذاتي
الطبيعي وما بالهضم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق البعض
بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها فوق
البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد لا اصل
فان قبل البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية
ان يقال كل واحدة من احاد العلل ممكنة في نفسها او واجبة
فان كانت واجبة فلم تقتصر الى علة وان كانت ممكنة فالكل
موصوف بالامكان وكل ممكن فيقتصر الى علة زائدة على ذاته
فيقتصر الكل الى علة خارجة عنها قلنا لفظ الواجب الممكن
لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن
ما لوجوده علة فان كان المراد هذا قلنا جمع الى هذه اللفظة
فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته
والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته
منه وان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس بمفهوم
فان قيل فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بممكن
الوجود وهذا محال قلنا ان اردتم بالواجب والممكن
ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول

القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم
قديم واحاد الدورات حادثة وهي ذوات اوائل والجميع
لا اول له فقد تقوم ما لا اول له بذوات اوائل وصدق
ذوات الاوائل على الاحاد ولم يصدق على الجميع وكذلك يقال
على كل واحد وله علة ولا يقال للجميع اذ يصدق على كل واحد
انه واحد وان بعضه وان جزءه ولا يصدق على الجميع وكل
موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهاية
واظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن له اول والجميع
عندهم ماله اول فتبين ان من يجوز حوادث لا اول لها
وهي صور للعناصر الاربعة والمتغيرات فلا يتمكن من انكار
علل لانهاية لها ونخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول
الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرغم الى التحكم
المحض فان قيل الدورات ليست موجودة في الحال ولا
صور للعناصر وانما الصور منها صورة واحدة بالفعل
وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا
قدرة في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر في الوهم وان
كانت المقدورات ايضا بعضها عللا لبعض فلا سنان
قد يفرض ذلك في وهمه وانما الكلام في الموجود في الاعيان
لا في الاوهام ولا يتبقى الا نفوس الاموات وقد ذهب بعض
الفلاسفة الى انها كانت واحدة ازلية قبل التعلق بالابدان
وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيه عدد فضلا من ان
توصف بانها لانهاية لها وقال اخرون النفس تابع للمزاج
وانما معنى الموت عدمها ولا فقام لها بجوهرها دون الجسم

فاذا لا وجود

فاذا لا وجود في النفوس لا في حق لاجيا والاحياء الموجودة
محصورون ولا تنتهي النهاية عندهم والمعدومون لا يوصفون
اصلا لا بوجود النهاية ولا بعد منها الا في الوهم اذ افترضوا
موجودين والجواب ان هذا الاشكال في النفوس ووردنا
على ابن سينا والقارابي والمحققين منهم اذ حكموا بان النفس
جوهر قائم بنفسه وهو اختيار ارسططاليس والمعتبرين من
الاوائل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له هل يتصور
ان يحدث شيء بنفسه ام لا فان قالوا لا فيقال وان قالوا بلى قلنا
فاذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاء اجتماع الى ان لا محالة
موجودات لانهاية لها فالدورة وان كانت منقضية فحصول
موجود فيها يبقى ولا ينقطع غير مستحيل وبهذا التقدير
يتقرر الاشكال ولا غرض في ان يكون ذلك الباقي بنفسه ادعى
اوجني او شيطان او ملك او ما شئت من الموجودات وهو
لازم على كل مذهب لهذا اذا اشتوا دورات لانهاية لها **مسألة**
خامسة في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله سبحانه واحد
وانه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له
واستدلالهم على هذا بمسلكين المسلك الاول قولهم انها
لو كانتا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد
منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون
وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره الا وجوب
الوجود لعله فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت
علة له وجوب الوجود ونحن لا نريد بوجوب الوجود الا ما
لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانا

مقول على زيد وعمر وليس زيد انسانا لذاته اذ لو كان انسانا
لذاته لكان عمر انسانا لذاته بل لعله جعلته انسانا وقد
جعلت عمر ايضا انسانا فتكررت الانسانية بتكثير المادة
الحاصلة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذاته الانسانية
فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود لو كان
لذاته فلا يكون الا له فان كان لعله فهو اذ معلول وليس
بواجب الوجود وقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد
وان يكون واحدا قلنا فقولكم نوع وجوب الوجود لواجب
الوجود لذاته اولعله تقسيم خطا في وضعه فاننا قد بينا
ان لفظ وجوب الوجود فيه اجمال الا ان يراد به نفى العلة
فتستعمل هذه العبارة فنقول لم يستحيل ثبوت موجود
لا علة لها وليس احدها علة للآخر فقولكم ان الذي لا علة
له لا علة له لذاته او ليست تقسيم خطا لان نفى العلة
واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فاي معنى
لقول القائل ان ما لا علة له لا علة لذاته اولعله اذ قولنا لا
علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه ان
لذاته ولا لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفانا ثانيا لواجب الوجود
سوى انه موجود لا علة لوجوده فهو مفهوم في نفسه والذي
ينسب من لفظه نفى العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه
انه لذاته اولعله حتى يبنى على وضع هذا التقسيم عرض فدل ان هذا
برهان مزخرف لا اصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه
لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معللا
ايضا بذاته بل لا علة لوجوده ولا لكونه بلا علة اصلا كيف وهذا

التقسيم

التقسيم لا يتطرق الى بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى
السلب اذ لو قال قال السواد لون لذاته اولعله فان كان لذاته
فينبغي ان لا تكون الحجرة لونا وان لا يكون هذا النوع اعني اللونية
الا لذاته السواد وان كان السواد لونا لعله جعلته لونا فينبغي
ان يعقل سواد ليس بلون اي لم يجعله العلة لونا فانما ثبت للذات
والذات على الذات بعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يتحقق
في الوجود ولكن يقال هذا التقسيم خطا في الوضع فلا يقال للسواد
انه لون لذاته فولا يمنع ان يكون لغيره فكذا لا يقال ان هذا اللون
واجب لذاته او لا علة لذاته فولا يمنع ان يكون ذلك لغيره انما
مسلكهم الثاني قالوا لو فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل
وجه او مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد
والاشتباه اذ السوادان هما اثنان فلا يعقل التعدد اذ اكانا في
محلين او في محل واحد ولكن في وقتين اذ السواد والحركة في محل واحد
في وقت واحد هما اثنان لا اختلاف ذاتيهما اما اذا لم يختلف
الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو
جاز ان يقال في كل وقت واحد في محل واحد سوادان جاز ان يقال
في حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس بينهما مغايرة واذا استحال
التمثيل من كل وجه ولا بد من الاختلاف في الذات ولم يمكن
بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهما
اختلفا في شيء فلا يخلوا ما ان يشتركا في شيء اولم يشتركا في
شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا في الوجود
ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد منهما قائما بنفسه
لا في موضوع واذا اشتركا في شيء واختلفا في شيء

الاشترار غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب وانقسام
بالقول وواجب الوجود لا تركيب فيه وكالا ينقسم بالكمية
فلا ينقسم ايضا بالقول الشارح اذ لا نتركب ذاته من امور
يدل القول الشارح على تعدده كدلالة الحيوان والناطق على ما
نقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان
من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان مركبا من
اجزاء ينتظم في احدى اللفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم
الانسان لمجموعه وهذا لا يتصور وبدون هذا لا يتصور التثنية
والجواب انه مسلم انه لا يتصور التثنية الا بالمغايرة في شئ ما
وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرها ولكن قولكم ان هذا
النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم محض فما البرهان عليه
ولترسم هذه مسألة على حيا لها فان من كلامهم المشهورات المبدأ
الاول لا ينقسم بالقول الشارح كالا ينقسم بالكمية وعليه ينبغي
اثبات وحدانية الاله سبحانه عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم
الا باثبات الوحدة لذات الباري سبحانه من كل وجه واثبات
الوحدة تنفي الكثرة من كل وجه والكثرة يتطرق الى الذات
من خمسة اوجه الاول بقبول الاقسام فاعلا او وهما فلذلك
لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالانصال القائم
القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية وهو محال في المبدأ
الاول الثاني ان ينقسم الشئ في العقل الى معينين مختلفين
لا يطريق الكمية كانقسام الجسم الى الحيوان والصورة فان كل واحد
من الحيوان والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون
الاخر وهما شيان مختلفان بالحد والمحقيقة فحصل مجموعهما

واحد هو الجسم وهذا ايضا منفي عن الله سبحانه فلا يجوز ان
يكون الباري سبحانه صورة في جسم ولا مادة في هيولى الجسم ولا
مجموعهما اما مجموعهما فلعين احدهما انه منقسم بالكمية
عند التجزئة فعلا او وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة و
الهيولى ولا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة وواجب الوجود
مستغن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشرط اخر سواء
ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة الثالث الكثرة بالصفات
يتقديرا العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات ان كانت
واجبة الوجود كان وجودها لوجود مشترك كايين الذات وبين
هذه الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفتت الوحدة
الرابع كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد
ولون والسواد يغير اللون في حق العقل بل اللونية جنس السواد
فصل وهو مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية
في العقل فان الانسان حيوان وناطق والحيوان جنس والناطق
فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة وزعموا
ان هذا ايضا منفي عن المبدأ الاول الخامس كثرة تلزم من جهة
تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية فان للانسان
ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف اليها و
كذا المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع
وليس الوجود جزء من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك
يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث قبل
وليس يدري ان لها وجودا في الالعيان ام لا ولو كان الوجود
مقوما لماهية لما تصور ثبوت ماهية في العقل قبل وجوده •

فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما من حيث لا يكون
 تلك الماهية الوجودية كالسماء او عارضا بعد ما لم يكن كما هي
 الانسان من زيد وعمر وما هي الا عراض والصورة الحادثة و
 زعموا ان هذه الكثرة ايضا يجب ان تنفي عن الاول فيقال ليست
 له ماهية الوجود مضافا اليها بل الوجود الواجب له كالماهية
 لغيره وللوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية وطبيعة حقيقية
 كما ان للانسانية والشجرية والسماوية ماهية اذ لو ثبت ماهية
 لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية غير مفهوم لها والوجود
 تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه
 واجبا ومع هذا فانهم يقولون للباري تعالى انه مبدا واول
 وموجود وجوه واحد وقديم وبارق وعالم وعقل و
 عاقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحى وعاشق
 ومعشوق ولذيد وملئذ وجواد وخير محض وزعموا
 ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجائب
 فيجب ان نحقق مذهبهم للتفهم اولا ثم نستغل بالاعتراض
 فان الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهم رمية وعناية والعمدة
 في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ واحد وانما
 نكثر الاسامي باضافة شئ اليه او اضافة الى شئ او سلب
 شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة لذات المسلوب عنه
 ولا الاضافة توجب كثرة فلا ينكرون اذا كثرة السلوب
 وكثرة الاضافات ولكن الشأن في رد هذه الامور كلها الى
 السلب والاضافة فقلوا اذا قيل له اول فهو اضافة
 الى الموجودات بعده واذا قيل مبدا فهو إشارة الى ان وجود

غيره منه

غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولا ثم واذا قيل
 موجود فعناء معلوم واذا قيل جوهر فعناء الوجود مسلوك
 عنه المحلول في موضوع وهذا سلب واذا قيل قديم فعناء
 سلب لعدم عنه اولا واذا قيل باق فعناء سلب لعدم اخر
 ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعد
 ولا ملحوقا بعده واذا قيل واجب الوجود فعناء انه موجود
 لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة
 اذ نفى علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة واذا قيل عقل
 فعناء انه موجود يرى عن المادة ويجل موجود هذا صفت
 فهو عقل اي يعقل ذاته ويشعر به ويعقل غيره وذات الله سبحانه
 هذا صفة اي هو يرى عن المادة فاذا هو عقل وهما عبارة عن
 معنى واحد واذا قيل عاقل فعناء ان ذاته الذي هو عقل فله
 معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول
 وذاته عاقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث انه ماهية
 مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل بمعنى
 انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شئ مستورا عنه ولما عقل
 نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا
 ولما كان عقله لذاته لا يراى على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان يحد
 العاقل والمعقول فان العاقل اذ عقل كونه عاقلا عقله
 بكونه عاقلا لكونه عاقلا فيكون العاقل والمعقول واحدا بقرينة
 وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان ما لا دل بالفعل ابدا
 وما لنا يكون بالقوة تارة وبالفعل اخرى واذا قيل خالق و
 فاعل وبارى وسائر صفات الفعل فعناء ان وجوده وجود

شريف بفيض عنه وجود الكل فيضانا لازما وان وجود غيره
حاصل منه وتابع لوجوده كما يتبع النور الشمس والاشباح
النار ولا يشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا
في كونه معلولا فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا تسمر
بفيضان النور عنها ولا النار بفيضان الاشباح فهو طبع محض
بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدأ الوجود غيره ففيضان ما يفيض
عنه معلوم له وليس له غفلة عما يصدر منه ولا هو ايضا
كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين الشمس فاندفع حر الشمس
عن المريض بسببه لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره
ايضا له فان المظل الفاعل للظل بشخصه وجسمه والعالم
الراضي بوقوع الظل نفسه لا جسمه وفي حق الاول ليس كذلك
فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضي اي انه غير كاره له وانه
عالم بان كاله في ان يفيض عنه غيره بل لو امكن ان نفرض كون
الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضي
لم يكن ايضا مساويا للدول فان الاول هو العالم وهو الفاعل
وعلمه هو مبدأ فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدأ لكل
علة فيضان الكل فان النظام الموجود تبع للنظام المعقول
بمعنى انه واقع به وكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل ان
علمه بالكل علمه فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على
علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم انه مبدأ لكل فيكون
المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنده بالقصد
الثاني هذا معنى كونه فاعلا واذا قيل قد درم بعن به الا كونه
فاعلا على الوجه الذي قررناه وهو ان وجوده وجود

تفيض

تفيض عنه المقدورات التي بفيضانها ينتظم الترتيب في الكل
على ابلغ وجوه الامكان في الكمال والحسن واذا قيل مراد لم يفيض
به الا بما يفيض عنه ليس هو فاعلا عنه وليس كاره له بل هو عالم بان
كاله في فيضان الكل عنه فيجوز بهذا المعنى ان يقال هو راض و
جاز ان يقال للراضي انه مراد فلا يكون الارادة الا عين القدرة
ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فالكل اذا ارتج
الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس ما خوردا من الاشياء
والا لكان مستفيدا وصفا او كمالا من غيره وهو محال في واجب
الوجود ولكن علمه حصل على قسمين علم بشئ حصل من صورة وهو
ذلك الشئ كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخترعناه كعلمنا
لم نشاهد صورته ولكن صورناه في نفوسنا ثم احداثه فيكون
وجود الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود وعلم
الاول بحسب القسم الثاني فان تمثيل النظام في ذاته هو سبب
لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد خصور صورته نفس
او كتابة خط في نفوسنا كافيا في حدوث تلك الصورة لكان
العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكننا
لقصورنا فليس يكفي تصورنا لايجاد الصورة بل يحتاج مع
ذلك الى ارادة متحدة تنبعث من قوة شوقية لينتقل منها
مع القوة المحركة للعصل والاعصاب في الاعضاء الى فحرك
بحركة العصل والاعصاب اليد وغيره وينتقل بحركة القلم الى
اخرى خارجة وينتقل المادة بحركة القلم كالمداد وغيره ثم تحصل
الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجوده
الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا

عند المبدأ المحرك للفصل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي
هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فإنه ليس مركبا
من اجسام تثبت القوى في اطرافه فكانت القدرة والارادة والقلم
والذات منه واحدا واذا قيل له حتى لم يرد به الا انه عالم علما تفيض
عنه الموجود كالذي يسمى فعلا له فان الحكي هو الفعال المدرك
فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه
لا كيانا فانها لا يتم الا بقوتين مختلفتين تنبعث عنهما الادراك
والفعل فحياته عين ذاته ايضا واذا قيل له جواد اريد به انه يفيض
عنه الكل لا لغرض يرجع اليه والجواد يتم بشيئين احدهما ان يكون
لنعم عليه فائدة فيما وهب منه فلعلم من وهب شيئا من هو
مستغن عنه لا بوصف بالجود والثاني انه لا يحتاج الجود الى
الجود فيكون اقدامه على الجود كحاجة نفسه وكل من يجود ليدح او
ليشفي عليه او يخلص من ذمه فهو مستعيض وليس بجواد
انما الجود الحقيقي لله سبحانه فإنه ليس معنى به خلاصا عن ذمه
ولا كمالا مستغادا بمدح فيكون الجواد اسما مستغنا عن وجوده
مع اضافة الى الفعل وسلب الغرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته
واذا قيل خير محض فما ان يراد وجوده برأ عن النقص وامكان
العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهره وعدم صلاح
حال المجوهر والافا لوجود من حيث انه وجود خير فنرجع هذه
الاسماء الى السلب لا مكان النقص والشر وقد يقال خير لما
هو سبب لنظام الانسان والاول مبدأ النظام كل شيء فهو خير
ويكون الاسود لالة على الوجود مع نوع اضافة واذا قيل
واجب الوجود فمعناه دوام الوجود مع سلب علة لوجوده

واحالة علة لعدمه او لاها اخر او اذا قيل عاشق ومعشوق ولذيق
وملتذ فمعناه هو ان كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق
لذي الكمال ولا معنى للذة الادراك الكمال المعلوم ومن عرف كمال
نفسه في احاطته بالمعلومات واحاط بها بغير في جمال صورته وكال
قدرته وقوة اعضائه وبالجمله ادراكه محصور كل جمال هو ممكن
له لو امكن ان يتصور ذلك في انسان واحد لكان محبا للكمال و
ملتذ به وانما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السوء
لا يتم بما يتم بما يزول او يخشى زواله والاول له البهاء الاكمل والجملة
الا يتم اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاضر له وهو مدرك لذلك الكمال
مع الامن من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق
كل كمال فاجابه وعشقه لذلك الكمال فوق كل اجاب والتذاته
به فوق كل التذات بل لا نسبة للذاتنا اليها البتة بل هي اجل من ان
يعبر عنها باللذة والسرور والطبيعة الا ان تلك المعاني ليست
لها عندنا عبارات فلا بد من الابداع في الاستعارة كما نستعمل
لفظ المرید والمختار والفاعل منا مع القطع بعبارة عن ارادتنا
وبعبارة قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد في ان نستبشع
عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حاله اشرف من احوال
الملئكة واخرى بان يكون مغبوطا وحالة الملئكة اشرف من احوالنا
ولولم تكن لذة الا في شهوة البطن والفرج لكان حال الحمار والخنزير اشرف
من الملئكة وليست لها لذة الا في المبادئ من الملئكة المجردة عن المادة
الا السرور بالشعور بما خصت به من الكمال والجمال الذي لا يخشى
زواله ولكن الذي للدول فوق الذي للملئكة فان وجود الملئكة
التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغير

وامكان العدم نوع شذو ونقص فليس شئ به عن كل شئ مطلقا سوى
 الاول فهو الخير المحض وله البها والجمال الاكمل ثم هو معشوق عشقه
 غيره اوله بعشقه كما انه عاقل ومعقول عقله غيره اوله بعقله وكل هذا
 المعاني راجع الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله له وعقله
 لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فرجع الكل الى معنى واحد هذا
 الطريق بفهم من فهم هذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده
 فبين انه لا يصح على اصله والى ما لا يصح اعتقاده فبين فساد
 ولغده الى المراتب الخمسة في اقسام الكثرة ودعواهم فيها ولبنين
 عجز هو عن اقامة الدليل ولزم كل واحد مسئلة على حالها **مسئلة** سادة
 اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للبدن
 الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت
 شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق
 ولا يجوز اثبات صفة زائدة على ذات كما يجوز في حقنا ان يكون علمنا
 وقد رتبنا وصفا لنا زائدا على ذاتنا وزعموا ان ذلك على ذاتنا
 بوجوب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت علينا لكانا نعلم انها
 زائدة على الذات اذ تجددت ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير
 تاخير لما خرج كونها زائدة على الذات بالمقارنة وكل شيئين اذا
 طرأ احدهما على الاخر علم ان هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا ولو
 افترنا ايضا عقل كونهما شيئين فاذا اخرج هذه الصفات بان
 تكون مقارنة لذات الاول عز ان تكون اشيا سوى الذات فيوجب
 ذلك كثرة في واجب الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا على نفى
 الصفات فيقال لهم وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه
 وانتم مخالفون لكافة المسلمين سوى المعتزلة فاما البرهان عليه

فان قولنا الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة
 واحدة يرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليست
 استحالة معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان ولهم مسلكان
 الاول قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف
 اذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغنى كل واحد عن
 الاخر في وجوده او يفتر كل واحد الى الاخر واستغنى واحد
 عن الاخر ويحتاج الاخر فان فرض كل واحد منهما مستغنيا فاما
 واجبا الوجود وهو التنشئة المطلقة وهو محال واما ان يحتاج
 كل واحد منهما الى الاخر فلا يكون واحد منهما واجبا الوجود اذ
 معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغنى من كل وجه
 عن غيره فاحتاج الى غيره فذلك الغير علة اذ لو وقع ذلك
 الغير لا متنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره وان
 قيل احدهما محتاج دون الاخر فالذي يحتاج معلول والآخر
 الوجود هو الاخر ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيوجد
 الى ان يرتبط ذات واجبا لوجود بسبب والا عراض على
 هذا ان يقال المختار من هذه الاقسام هو القسم الاخر ولكن
 ابطالكم القسم الاول وهو التنشئة المطلقة قد بينا انه لا برهان
 لكم عليه في المسئلة التي قبل هذه فانها لا تتم الا بالبنا على نفى
 الكثرة في هذه المسئلة وما بعد فاما هو فرع هذه المسئلة
 كيف تنبئ هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات
 في قوام غير محتاج الى الصفات والصفة محتاجة الى الموصوف
 كما في حقنا فينبغي قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب
 الوجود فيقال ان اردت بواجب الوجود انه ليست له علة

فاعلية فلم قلت ذلك ولم استحال ان يقال ان ذات واجب الوجود
قديم لا فاعل له فكذلك صفة قديمة معه ولا فاعل لها وان ارد
بواجب الوجود ان لا يكون له علة فاعلية فهو ليس بواجب الوجود
على هذا التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما التحيل لذلك
فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليست له علة فاعلية
ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا قلنا
تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاح حكم والدليل لم
يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاح حكم وانما يدل على اثبات
طرق ينقطع به تسلسل العلة والمعلولات ولم يدل على هذا
القدر وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل
لها كما لا فاعل لذاته ولكنها تكون منفردة في ذاتها فليطرح لفظ
واجب الوجود فانه ممكن السلب ليس فيه فان البرهان لم يدل على
قطع التسلسل فلم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم فان
قيل كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها
في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه وافتقر المحل
ايضا للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت
العلة ايضا الى علة قلنا صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل
ايضا وقلنا ان الصفة في ذاتها وليس ذاتها قائما بغيره كما
ان علنا في ذاتنا واذا اتنا محل له وليس ذاتنا في محل فالصفة
انقطع تسلسل علنها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها
كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة
بلا علة له ولصفته واما العلة القابلية لم ينقطع تسلسلها
الا على الذات ومن اين يلزم ان ينتفى المحل حين تنتفى العلة

والبرهان

والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل وكل طريق
امكن قطع التسلسل به وفي بقضية البرهان الداعي الى
وجوب الوجود وان اريد بواجب الوجود شيء سوى موجود
ليست له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا نسلم
ان ذلك واجب اصلا ومهما اشع العقل لقبول موجود
قديم لا علة لوجوده اشع العقل لقبول قديم موصوف
لا علة لوجوده في ذاته جميعا المسلك الثاني قوله ان
العلم والقدرية فينا ليس داخل في ماهية ذاتنا بل كان عارضا
واذا اثبتت هذه الصفات للدول لم تكن ايضا داخل في
الوجود في ماهية ذاته بل كانت عارضة بالاضافة اليه وان
كان دائما له فرب عارض لا ينفارق ويكون لازما لماهية
ولا يصير لذلك مفوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا
للذات وكان الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون
واجبا الوجود معلولا وهذا هو الاول مع تغيير عبارة
فنقول ان عينتم بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا له
ان الذات علة فاعلية وانها مفعوله للذات فليس كذلك
فان ذلك ليس يلزم في علنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذاتنا
ليست بعلة فاعله لعلنا وان عينتم ان الذات محل وان
الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مسلم فلم يمتنع هذا
بان يعبر عنه بالتابع او العارض او المعلول او ما اراده المعبر
ولم يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام
الصفات بالموصوفات فلم يستحيل ان يكون قائما في ذات
وهو مع ذلك قديم لا فاعل له وكل ادلتهم بقول بل يفتيح

العبارة بتسميته ممكنا وجائزا وتابعا لازما ومعلولا وان
ذلك مستنكر فيقال اني اريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك
وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولكن هو له محل قائم فيه فليعبر
عن هذا المعنى بآي عبادة اريد فلا استحالة فيه وربما قولوا
من وجه اخر فقالوا هذا يؤول الى ان يكون الاول محتاجا الى
هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق من
لا يحتاج الى غيره اذ هو هذا كلام وعظمي في غاية الركائز
فان صفات الكمال لا يتبين ذات الكمال حتى يقال انه محتاج
الى غيره فاذا لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة
فكيف يكون محتاجا او كيف يجوز ان يعبر عن ملازمته للكمال
بالحاجة وهو كقول القائل الكمال من لا يحتاج الى كمال والمحتاج
الى وجود صفة الكمال لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا
الا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود
الصفات المنافية للحاجات المنافية لذاته فكيف نكر صفات
الكمال التي بها تتم الالهية بمثل هذه التخييلات اللفظية فان
قبل اذا ثبتتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو
تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجوز ان يكون
الاول جسما لا مركب قلنا قول القائل كل تركيب يحتاج الى
مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجود فيقال له الاول
موجود قديم لا علة له ولا موجد فكذا يقال هو موصوف
قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفة بذاته
بل الكل قديم بلا علة واما الجسم فانما لم يجوز ان يكون هو الاول
لان حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث ومن لم يثبت له

له حدوث الجسم يلزمه ان يجوز ان تكون العلة الاولى جسما
كما سنلزمه عليهم من بعد وكل مسائلهم في هذه المسئلة تجوز
ثم انهم لا يقدر على رد جميع ما يشتبهون الى نفس الذات فانهم
اشتبهوا كونه عالما فيلزمهم ان يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود
فيقال لهم اسلمون ان الاول يعلم غيره اذ فيهم من يسلم ذلك
ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته فاما الاول فهو الذي اختار
ابن سينا فانه يزعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت
الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الاحاطة بها تغير
في ذات العالم فنقول علم الاول بوجود كل انواع والاجناس
التي لانها يتطاعين علمه بنفسه ام غيره فان قلتم انه غير فقد
انتم كثره ونقصتم القاعدة وان قلتم انه عينه لم تتميزوا
عمن يدعي ان علم الانسان بغير عينه علمه بنفسه وعين ذاته
ومن قال ذلك سغه في عقله وقيل حد الشيء الواحد ان
يسمح في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات فالعلم بالشيء
الواحد لما كان شيئا واحدا استحالة ان يتوهم في حال واحدة
موجودا ومعدوما فلما لم يستحيل في الوهم ان يقدر علم الانسان
بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو
كان هو هو لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له اذ يستحيل
ان يكون زيد موجودا وزيد معدوما اعني هو بعينه في حال
واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه
وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود
احدهما دون الاخر ففهما اذا شيان ولا يمكن ان يتوهم وجود
ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم

محالا وكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته
فقد اثبت كثرة الاحالة فان قيل هو لا يعلم الغير بالقصد الاول
بل يعلم ذاته مبدا لكل فلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني اذ
لا يمكن ان يعلم ذاته مبدا للغير الا ويدخل الغير عليه بطريق
الضمن والذروم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا
يوجب كثرة في ماهية الذات وانما يمنع ان يكون في نفس الذات
كثرة والجواب من وجوه الاول ان قولكم انه يعلم ذاته مبدا
تحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط فانما العلم بكونه مبدا
يزيد على العلم بالوجود لان المبدأية اضافة للذات ويجوز ان
يعلم الذات ولا يعلم اضافة ولولم تكن المبدأية اضافة لتكثر
ذاته وكان له وجود ومبدأية وهما شأن وكما يجوز ان يعرف
الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى ان يعلم لان كونه معلولا
اضافة له الى علة فكذلك كونه علة اضافة له الى معلوله
فالا لزام قائم في مجرى قولهم انه يعلم كونه مبدا اذ فيه علم بالذات
والمبدأية به وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة
غير العلم بالذات بالدليل الذي ذكرناه وهو انه يمكن ان يتوهم
العلم بالذات دون العلم بالمبدأية ولا يمكن ان يتوهم العلم بالذات
دون العلم بالذات لان الذات واحدة الوجه الثاني هو ان قولهم
ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما
كان علمه محيطا بغيره كما يحيط بذاته كان له معلومان متغايران
وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم
اذ يقبل احد المعلومين الفضل عن الاخر في الوهم فلا يكون
العلم باحدهما عين العلم بالاخر اذ لو كان لتعدد تقدير وجود

احدهما دون الاخر وليس ثم اخر مهما كان الكل واحدا فهذا
لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت بشعري كيف
يقدم على نفى الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه انتقال
ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل بنوع كلي والكل
المعلومة له لا تشابه فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها
وتغايرها واحدا من كل وجه وقد خالف ابن سينا في هذا غيره
من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الا نفسه احترازاً من
لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفى الكثرة ثم باينهم في اثبات
العلم بالغير وانما استحبنا ان يقال ان الله سبحانه لا يعلم شيئا
اصدا في الدنيا والاخرة وانما يعلم نفسه فقط واما غيره فيعرف
ويعرف ايضا نفسه وعينه فيكون غير اسرف منه في العلم فترك
هذا حياء من هذا المذهب واستنكافا منه ثم لم يستحي
من الاصرار على نفى الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه
وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين
التناقض الذي استحق منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض
فيه في اول النظر فاذا ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذاهبهم
وهكذا يفصل الله بين ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية
يستولى على كنهها بنظره وتخيله فان قيل اذا اثبت انه
يعرف نفسه مبدا على سبيل الاضافة فالعلم بالمضاف والمضافات اليه
واحد من عرف لا بن معرفة بمعرفة واحدة
وفيه العلم بالاب وبالبسوة والبسوة ضمنا فيكثر المعلوم
ويتحد العلم فيكون هو يعلم ذاته مبدا للغير فيتحد العلم
وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد وضافة

اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب جنسه
كثرة لا يوجب كثرة فكذا من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه
يعلمه بذلك العلم وكل علم وعلم هو علم بنفسه وبمعلومه فيعدد
المعلوم ويتحد العلم ويدل عليه ايضا انكم تزون ان معلوما
الله سبحانه لا نهاية لاعدادها فان كان علمه واحدا ولا تضيق
بعلوم لا نهاية لاعدادها وان كان تعدد العلوم يوجب تعدد
ذات العلم فليكن في ذات الله سبحانه علوم لا نهاية لاعدادها
وهذا محال قلنا مهما كانا العلم واحدا من كل وجه لم يتصور
تعلق بمعلومين بل يقتضي ذلك كثرة ما علم ما هو وضع
الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة حتى بالغوا
فقالوا لو كان للدول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك
كثرة فلم يعقلوا شيئا واحدا له حقيقة ثم يوصف بالوجود
بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي
كثرة فعلم هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات
كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثرة اجلي وابلغ من الالزام في تقدير
وجود مضاف الى ماهية واما العلم بالابن وكذا سائر المضافات
ففيه كثرة اذ لا بد من العلم بذات الابن وذات الابن وهما
علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث متضمن
العلمين السابقين اذ هما من شرطه وضرورته والا فإلما يعلم
المضاف او لا يعلم الاضافة فهي علوم متعددة بعضها
مشروط في البعض وكذا اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر
الاجناس والا فإلما يكون مبدأها افتقر الى ان يعلم ذاته
واحاد الاجناس وان يعلم اضافة نفسه والمبدأ اليها

والعلم يعقل كون الاضافة معلومة له واما قولهم ان من علم شيئا
علم كونه عالما بذلك العلم نفسه فيكون المعلوم متعدد او العلم
واحدا فليس كذلك بل يعلم كونه عالما بعلم اخر وينتهي الى علم بفعل
عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم
متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجوده العلم لا عن وجود المعلوم
كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق بنفسه بمعلومه
الذي هو سواد وغافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان
التفت اليه افتقر الى علم اخر الى ان ينقطع التفاته واما قولهم
ان هذا ينقلب عليكم في معلومات الله سبحانه فانها غير متناهية
والعلم عندهم واحد فنقول نحن لم نخضع في هذا الكتاب خوض
المسهرين بل خوض المهاديين المعترضين ولذلك سمينا هذا الكتاب
تفاوت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب فان
قيل اننا لانزكم مذهب فرقة معينة من الفرق واما ما ينقلب
على كافة الخلق وشنوى الاقدام في اشكاله فلا يجوز لكم ايراد
وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا تحيص لاحد من الفرق عنه قلنا
لا بل المقصود تعجيبكم عن دعواكم معرفة حقائق الامور بالبرهان
القطعية وتشكيككم في دعاويكم واذا اظهر عجزكم في الناس
من يذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل
ليس في قوة البشر الاطلاع عليه ولذلك قال صاحب الشرع
تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فما انكاركم على هذه
الفرقة المعتقد صدق الرسل صلوات الله عليهم وسلامه بدليل
المعجزة المقتضة من فضية العقل على اثبات ذات المرسل والمحرقة
عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما اتى

به من صفات الله سبحانه المقضية انزه في اطلاق العالم والمريد
 والقادر والحي المتشككة عن اطلاق مالم يؤذن فيه المعترضة بالعجز
 عن درك العقل وانما انكاركم عليهم بنسبتهم الى الجمل مسالك
 البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم
 اننا قد عرفنا ذلك لمسالك عقلية وقد بان عجزكم ونهايت مسالككم
 واقضنا حكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان
 فاين ما يدعي ان براهين الالهيات قاطعة كبراهين الهندسية
 فان قيل هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول
 يعلم غيره فاما المحققون من القلاسة فقد تفقوا على انه لا يعلم
 الا نفسه فيندفع هذا الاشكال فنقول ناهيكم خزيا بهذا المذهب
 ولولا انه في غاية الركائز لما استنكف المتأخرون عن نصرته وتغن
 نبيه على وجه الخزي فيه فان فيه تفضيل معلولا له عليه اذ الملك
 والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف
 غيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناقص
 فضلا عن الملكة بل البهيمية مع شعورها بنفسها تعرف امور
 اخر سواها ولا شك في ان العلم شرف وان عدمه نقصان
 فاين قولهم انه عاشق ومعشوق لان له اليها اكمل والجمال
 الا انه واي جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا
 خبرة له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه
 واي نقصان في عالم الله يزيد على هذا وليتعب العاقل من
 طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي اخر نظرهم
 الى ان ربنا لا رباب ومسبب الاسباب لا علم له اصلا بما
 يجري في العالم واي فرق بينه وبين الميت الابعلى في نفسه

واي كمال في علمه بنفسه مع جملة بغيره وهذا مذهب تقي صورته
 في الايضاح عن الاطناب والايضاح ثم يقال لهؤلاء لم تخلصوا
 عن الكثرة مع افتحام هذه المخادعة ايضا فاننا نقول علمه بذاته عين
 ذاته امر غير ذاته فان قلتم انه غيره فقد جاءت الكثرة وان قلتم انه
 عينه فما الفصل بينكم وبين قائل يقول ان علم الانسان بذاته
 عين ذاته وهو حقاقة اذ بعقل وجود ذاته في حال هو فيها غافل
 عن ذاته ثم نزول غفلته ونسبه لذاته فيكون شعوره بذاته
 غير ذاته لا محالة فنقول الغيرة لا تعرف بالطريان والمقارنة
 فان عين الشيء لا يجوز ان تطرا على الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء
 لم يصر هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا فان كان الاول لم يزل عالما بذاته
 فلا يدل على ان علمه بذاته عين ذاته ويتسع الوهم لتقدير الذات
 ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا
 التوهم فان قيل ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم فان ثم يرقلنا
 الحقاقة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم صفة وعرض يستند
 موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة
 واردة وهو قائم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القائل في سواد
 وبياض انه قائم بنفسه وفي كمية وتربيع وتثليث انه قائم بنفسه
 وكذا في كل الاعراض وبالطريق الذي كان يستحيل ان تقوم
 صفات الاجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات بغير ذلك
 ذلك الطريق يعلم ان صفات الاجناس العلم والحياة والقدر
 والامرارة ايضا لا تقوم بنفسها وانما تقوم بذات والحياة تقوم
 بالذات فتكون حيايتها وكذا سائر الصفات فاذ لم يقتضوا
 بسلب الاول سائر الصفات ولا بسلب الحقيقة والماهية حتى

مسلوبه ايضا القيام بنفسه ورويه الى حقائق الاعراض والصفات
التي لا قيام لها بنفسها على اناسيبين عجزهم بعد هذا عن اقامة
الدليل على كونه سبحانه عالما بنفسه وبغيره في مسألة مفردة **مسألة**
سابعة في ابطال قولهم ان الاول لا يجوز ان يشترك غيره في جنس
وبفارقة بفصل فانه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس
والفصل وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه انه اذا لم يشترك غيره
بمعنى جنسي لم يفصل عنه بمعنى فصلي فلم يكن له حد اذا لم يتنظم
من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه فلا حده وهذا نوع من
التركيب وزعموا ان قول القائل انه تساوى العلول الاول في
كونه موجودا وجوهرا وعله لغيره ويباينه بشي اخر لا محالة
فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام ووفق
بين الجنس واللازم في الحقيقة وان لم يترقا في العموم على ما عرف
في المنطق فان الجنس لذاتي هو العلم المقول في جواب ما هو
ويدخل في ماهية الشيء المحدود ويكون مقوما للذات وكون
الانسان حيا داخل في ماهية الانسان اعني الحيوانية فكان جنسا
وكونه مولودا ومخلوقا لازما له لا يفارقه قط ولكن ليس اخلا
في الماهية وان كان لازما عاما ويعرف ذلك في المنطق معرفة
لا يتمايز فيها وزعموا ان الوجود لا يدخل قط في ماهية الاشياء
بل هو مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسما او واردا
بعد ان لم يكن كالاشياء الحادثة والمشاركة في الوجود ليست
مشاركة في الجنس اما مشاركة في كونه علة لغيره كسائر العلل
فهي مشاركة في اصناف لازمة لا تدخل ايضا في الماهية فان
المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما للذات بل يلزمان

الذات

الذات بعد تقوم الذات باجرامها هي وليست المشاركة فيه
الا مشاركة في لازم عام يتبع الذات لزومه لا في جنس ولذلك
لا يتحد الاشياء الا بالمقومات وان حدث باللازم كان ذلك ربما
للمتميز لا لصور حقيقة الشيء فلا يقال في حد المثلث انه الذي
يساوي زواياه لقائمين وان كان ذلك لازما عاما لكل مثلث
بل يقال انه شكل محيط به ثلاثة اضلاع وكذلك المشاركة في
كونه جوهر فان معنى كونه جوهر ا انه موجود لا في موضوع
فالوجود ليس بجنس بان يضاف اليه امر سلبى وهو انه لا في
موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لواضيف اليه ايجابى وقيل
موجود في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا لان من عرف
الجوهر بحد الذي هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع
فليس يعرف كونه موجودا فصلا من ان يعرف انه في موضوع
اولا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود الذي
لا في موضوع اى حقيقة ما اذا اوجد وجد لا في موضوع ولنا
نعني به انه موجود بالفعل حاله المتحد به فليست المشاركة فيه
مشاركة في جنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة
في الجنس المحجوج الى الماهية بعدد بالفصل وليست للذات ماهية
سوى الوجود الواجب والوجود الواجب طبيعة حقيقة و
ماهية في نفسه هو له لا لغيره فاذا لم يكن وجوب الوجود الا له
لم يشترك غيره ولم يفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد
فهذا يفهم مذهبهم والكلام عليهم من وجهين مطالبة وابطال
اما المطالبة فلهذا يقال هذا حكاية المذهب فبهم عرفت استحقاق
ذلك في حق الاول حتى بنيت عليه نفي التثنية اذ قلتم ان الثاني

ينبغي ان يشارك في شئ وبما يشاء في شئ والذي فيه ما يشارك به
 وبما ينه فهو مركب والمركب محال فيقال هذا النوع من التركيب
 من ابره فتم استحالته ولا دليل عليه الا قولكم المحكي عنكم في
 نفى الصفات وهو ان المركب من الجنس والفصل مجتمع من اجزاء
 فان كان يصح لواحد من الاجزاء او الجملة وجود دون الاخر فهو
 واجب الوجود دون ما عداه وان كان لا يصح للاخر وجود دون
 المجتمع ولا للمجتمع وجود دون الاخر فلكل معلول محتاج وقد
 تكلمنا عليه في الصفات وبيننا ان ذلك ليس محال في قطع تسلسل
 العلل والبرهان لم يدل الا على قطع التسلسل فاما العظام التي
 اخترعوها في لزوم انصاف واجب الوجود فلم يدل عليه دليل
 فان كان واجب الوجود ما وصفوه به وهو انه لا يكون فيه كثرة
 فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذا على اثبات واجب
 الوجود واما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا في
 قدر غنا منه في الصفات وهو في هذا النوع اظهر فان انقسم
 الشئ الى الجنس والفصل ليس كالتقسيم الموصوف الى ذات
 وصفه فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس
 غير الجنس من كل وجه فهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس
 وزيادة واذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة
 نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية
 كقول ان الانسانية هل تستغني عن نفسها اذا انضم اليها
 شئ اخر فهذا البعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن
 اي وجه يستحيل ان يقطع سلسلة العلولات على علين
 احدهما علة السموات والاخرى علة العناصر او احدهما

علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها ويكون بينهما
 مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الحرة والحرارة في محل واحد
 فانها يتباينان بالمعنى من غير ان يفرض في الحرة تركيبا جنسيا
 وفصليا بحيث يقتل الانفصال بل ان كانت فيه كثرة فهو نوع
 كثرة لا تنقح في وحدة الذات فمن اي وجه يستحيل هذا في
 العلل وبهذا يتبين عجزهم عن نفى الهين صا فعين فان قيل
 انما يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين ان كان
 شرطا في وجوب الوجود فينبغي ان يوجد لكل واجب وجود
 فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطا ولا الاخر شرطا فكل ما يشترط
 في وجوب الوجود فوجوده مستغني عنه ويتم وجوب الوجود
 بغيره قلنا هذا عين ما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه
 ومنشأ التلبس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح
 فانا لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به
 موجودا لفاعل له قديم وان كان المراد به هذا فليترك لفظ واجب
 الوجود وليبين ان موجودا لعله له ولا فاعل يستحيل فيه
 التعدد والتباين ولا يقوم عليه دليل فيبقى قولهم ان ذلك
 هل هو شرط في ان لا يكون له علة وهو هو فان ما لا علة له
 قد بينا انه لا يعمل كونه لا علة له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول
 القائل ان السوادية هل هي شرط في كون اللون لونا فان كان شرط
 فلم كانت الحرة لونا فيقال اما في حقيقة فلا يشترط واحد
 منهما اعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل واما في وجوبه
 فيشترط ثبوت احدهما لا بعينه اذ لا يمكن جنس في الوجود
 الاوله فصل وكذا من يثبت علين ويقطع التسلسل بهما

فيقول يتباينان بفصلين واحد الفصول شرط الوجود لا محالة
ولكن لا على التعيين فان قيل هنا يجوز في اللون فان له وجودا
مضافا الى الماهية زائدا على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود
اذ ليس له الا وجوب الوجود وليس ثم ماهية يضاف
الوجود اليها كما ان فصل السواد وفصل الحمر لا يشترط اللون
في كونها لونية انما يشترط في وجودها الحاصل بعله فكذلك
ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الواجب
للاول كاللونية للون لا كالوجود المضاف الى اللونية قلنا لا
نسلم بل له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسئلة
التي بعدها وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن العقول
ورجع حاصل الكلام الى انهم بنوا نفي التنشئة على نفي التركيب
الجسدي والفصل في نفي بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود
فمنهما ابطالنا الا خيرا الذي هو اساس اساس بطل عليهم
الكل وهو بيان ضعيف الثبوت قريب من نبوت العنكبوت
المسئلة الثانية في الالزام وهو اننا نقول اذ لم يكن الوجود والجوهرية
والمبدئية جنسا لانه ليس بمقول في جواب ما هو الاول عندكم
عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادي للوجود المسماة
بالملكه عندهم التي هي معلولات الاول عقول مجردة عن
المواد فهذه الحقيقة شملت الاول ومعلوله الاول فان
الموجود الاول ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الا من حيث
لوازمه وهما مشتركان في ان كل واحد منهما عقل مجرد عن
المادة وهذه حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة
لذات من اللوازم بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة

من الاول

بين الاول وسائر العقول فان لم يباينها شيء اخر فقد عطلت
الاثنيتية من غير مباينة وان باينها فمابه المباينة غير مابه
المشاركة والعقلية والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة
فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث
انه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول وهو
العقل الاول الذي ابدعه الله سبحانه من غير واسطة مشاركا
في هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات
انواع مختلفة وانما اشترأها في العقلية فانها تفترقا بفصول
سوى ذلك وكذلك الاول شاركة جميعها في العقلية فهم
فيه بين نقض القاعدة او المصير الى ان العقلية ليست مقومة
للذات وكلاهما محال عندهم **مسئلة ثالثة** ثامنه في ابطال قولهم ان
وجود الاول بسيط اي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة
يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام
عليه من وجهين الاول المطالبة بالدليل فيقال بهم عرفتم
ذلك ابصروا ام ينظرون ليس بصروى فلا بد من ذكر
طريق النظر فان قيل لانه لو كانت له ماهية لكان الوجود
مضافا اليها وتابعا لها ولازما والتابع معلول فيكون
الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا يرجع
الى منيع التلبيس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فاننا
نقول له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة اي
ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها وانما احبوا
ان يسموه تابعا ولازما فلا مشاحة في الاسامي بعد ان يروى
انه لا فرق على الوجود بل لم يزل هذا الوجود قد يما من غير علة

فاعلية فليس كذلك وان عنوانا غير فهو مسلم ولا استحالة فيه
 اذا الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة موجبة
 وماهية ثابتة ممكن وليس يحتاج فيه الى سلب الماهية فان قيل فكيف
 الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا
 ومفعولا قلنا الماهية في الاشياء الحادثة لا يكون سببا للوجود
 فكيف في القديم ان عنوانا بالسبب الفاعل له او عنوانا به وجها اخر وهو
 انه لا يستغني عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه وانما الاستحالة
 في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد ارتفعت الاستحالة وما عدا ذلك
 لم نعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة فكل براهنهم
 تحكمات مبناها على اخذ لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم و
 نسلم ان الدليل قد دل على واجب الوجود بالتعريف الذي وصفوه
 وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم في هذا يرجع الى دليل
 نفى الصفات ونفى الانقسام الجنسي والخصي الا انه غرض واضعف
 لان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتعدد
 ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فكثرة
 اذ هي ماهية ووجود وهذا غاية الضلال فان الوجود الواحد
 معقول لكل حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا
 ينفي الوحدة المسلك الثاني هو ان يقول وجود بلا ماهية ولا
 حقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسل الا بالاضافة
 الى حقيقة معينة لاسيما اذا تعين ذات واحدة فكيف تعين
 واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفى الماهية نفى
 للحقيقة واذا نفى حقيقة الوجود لم يعقل الوجود وكلهم قالوا
 وجود ولا موجود وهو متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا

معقولا مجازا ان يكون في العلولات موجودا لحقيقة له يشارك
 الاول في كونه لاحقيقة واما ماهية له وبها يبينه فان له طلة والاول لا علة
 له فلم لا يتصور هذا في العلولات وهل له سبب الا انه غير معقول
 في نفسه فبان تنفي علت لا يصير معقولا وما يعقل فبان تقدر له طلة
 لا يخرج عن كونه معقولا والتناهي الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا
 انهم يبرهون فيما يقولون فانتهى كلامهم الى النفي المجرد فان نفى الماهية
 نفى للحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة اللفظ الوجود ولا مسبب له اصلا
 اذا لم يضاف الى ماهية فان قيل حقيقة انه واجب وهو الماهية قلنا
 ولا معنى للواجب لان نفي العلة وهو سلب لا يقوم به حقيقة ذات
 ونفي العلة عن الحقيقة لازم الحقيقة فلنكن الحقيقة معقولة
 حتى توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عدما اذ لا معنى للوجود
 الا هذا على ان الوجوب ان زاد على الوجوب فقد جاءت الكثرة وان
 لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا اما لا يبر
 عليه **مسألة** تاسعة في تعجزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس
 بجسم فنقول هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه
 لا يتخلو عن الحوادث وكل حادث فيفتقر الى محدث فاما انتم اذ اعظم
 جسما قد يمالا اول وجوده مع انه لا يتخلو عن الحوادث فلم يمتنع ان
 يكون الاول جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره فان
 قيل لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسميا مركبا الى جزى بالكونية
 والى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية والى اوصاف يختص بها
 الاحالة حتى يبين سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية
 في انها اجسام فواجب الوجود واحد لا يقبل الانقسام
 بهذه الوجوه قلنا وقد بطلنا هذا عليكم وبيننا انه لا دليل

لكن عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض اجزائه الى البعض كان معلوما
وقد بطلنا عليه وبيننا انه اذا لم يبعد تقدير موجود لا موجود له
لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدر موجودات لا موجودات لها
اذ في العدد والتشبيه بنسبته على في التركيب وفي التركيب على
في الماهية سوى الوجود وما هو الاساس لا خير فقد اساننا
وبينا تحكيم فيه فان قيل الجسم ان لم يكن له نفس لا يكون فاعلا
وان كان له نفس ففعله له فلا يكون الجسم ولا قلنا نفسنا
ليست علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بحجدها علة لوجود
جسمه عندهم بل هما يوجدان بعلة سواهما فاذا جاز وجودها
قدما جاز ان لا يكون لها علة فان قيل كيف اتفق اجتماع النفس
والجسم قلنا هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال
هذا سوال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال له كيف
اتفق وكذا الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد
ان يكون صانعا فان قيل لان الجسم من حيث انه جسم لا يتخلق
غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم فلا
يكون الجسم واسطة النفس في خلق الاجسام ولا ابداع النفوس
واشياء الاشياء بالاجسام قلنا ولم لا يجوز ان يكون في النفوس
نفس مختصة بخاصية تنهيا بها لان توجد الاجسام وغير الاجسام
منها فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا
انه لم يشاهد من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة
لا يدل على الاستحالة فقد اضاف الى الوجود الاول ما لا يضاف
الى موجود اصلا ولم يشاهد من غيره وعدم المشاهدة من غير
لا يدل على استحالة منه فكذا في نفس الجسم والجسم فان قيل

الجسم الاقصى

الجسم الاقصى والشمس وما قدر من الاجسام هو متقدر بمقدار
يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار
الجاز الى محض فلا يكون ولا قلنا يتم تكرون على من يقول ان
ذلك الجسم يكون على مقدار يجب ان يكون عليه لنظام الكل ولو كان
اصغر منه واكبر لم كما انكم قلتم ان المعلول الاول يقتضيه الجرم الاقصى
متقدر بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول
متساوية ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقا به فوجب
المقدار الذي وقع ولم يجوز خلافه فكذا اذا قدر غير معلول بل لو
اشتوا في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدءا
للتخصيص مثل الارادة مثله لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد
هذا المقدار دون غيره كما الرموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء
الى الارادة القدسية وقد قلنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء
وفي تعيين نقطتي القطبين واذا بان انهم مضطرون الى تميز الشيء
عن مثله والوقوع بعلة فيجوز به غير علة كيجوز به بعلة اذ لا فرق
بين ان يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم اختصاص بهذا المقدار
بين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته عن مثله بهذا المقدار
عن مثله فان كان يمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس
مثل غيره اذ النظام مرتبط به دون غيره امكن دفع السؤال عن
تميز الشيء ولم يفتقر الى علة وهذا لا يخرج عنه فان هذا المقدار
المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف
ميز الشيء عن مثله خصوصا على اصلهم وهم يتكرون الارادة
المميزة وان لم يكن مثله فلا يثبت الجوار بل يقال وقع كذلك
قدما كما وقعت العلة القدسية بزمهم وليس عند الناظر في هذا

الكلام مما اوردناه لهم من توجيه السؤال في الاضافة القديمة
وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وفي جهة حركة الفلك وبين
بهذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل
على ان الاول ليس بحسب اصلا **عاشرة** في بيان تعجزهم عن اقامة
الدليل على ان للعالم صانعا وعلّة فنقول من ذهب الى ان كل جسم فهو
حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه يقتضي
صانع وعلّة واما انتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهوان
العالم قديم كذلك ولا علّة له ولا صانع واما العلّة للحوادث
وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم واما تحدث الصور
والاعراض وان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر
الاربعة التي هي حشو فلك القمر واجسامها وموادها قديمة
واما تبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات وتحدث
النفوس الانسانية والنباتية وهذه الحوادث تنتهي عللها
الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس
قديمة للفلك فاذا لا علّة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو
كما هو عليه لم يزل قديما كذلك فلا علّة اعني للاجسام فما
معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة فان
قبل كل ما لا علّة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات
واجب الوجود ما يتبين بان الجسم لا يكون واجب الوجود
قلنا وقد بينا فساد ما ادعيتوه من صفات واجب الوجود
وان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد قطع عند
الدهرية في اول الامر اذ يقول لا علّة للاجسام واما الصور
والاعراض فبعضها علّة للبعض الى ان ينتهي الى الحركة الدورية

وهي بعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع
تسلسلها بها ومن تأمل ما ذكرنا علم عجز كل من يعتقد قدم الاجسام
على دعوى علّة لها ولزومه الدهر والاحاد كما صرح به فريقت
هم الذين وفوا بمقتضى نظريته لانه فان قيل الدليل عليه ان هذه
الاجسام اما ان كانت واجبة الوجود وهو محال واما ان كانت
ممكنة الوجود وكل ممكن مفتقر الى علّة قلنا لا يفهم لفظ واجب
الوجود وممكن الوجود فكل تلبسهم معماة في هاتين اللفظتين
فلنعديل الى المفهوم وهو نفي العلّة واثباتها فكانهم يقولون
هذه الاجسام لها علّة ام لا علّة لها فيقول الدهرية لا علّة لها
فما المستنكر واذا عني بالامكان هذا فنقول انه واجب وليس
بممكن وقولهم الجسم ليس ممكن ان يكون واجبا تحكم لا اصل له فان
قبل لا تنكر ان يكون الجسم له اجزا وان الجملة انما تقوم بالاجزاء
وان الاجزاء تكون سابقة في الذات على الجملة قلنا ليكن كذلك و
الجملة تقوم بالاجزاء واجتماعها ولا علّة لا للاجزاء ولا
لاجتماعها بل هي قديمة كذلك بلا علّة فاعلها فلا يكمم رد هذا
الاباء ذكره من لزوم نفي الكثرة عن الوجود الاول وقد بطلناه
عليهم ولا سبيل لهم سواء بان ان من لا يعتقد حدوث الاجسام
فلا اصل لا اعتقاده في الصانع اصلا **الحادية عشر** في تعجزهم من
بري منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي
فنقول اما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وفي قديم
ولم يكن عندهم قديم الا الله سبحانه وصفاته وما عداه حادث
من جهة بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه فان المراد
بالضرورة لا بد وان يكون معلوما للمريد فبنوا عليه ان الكل معلوم

له لان الكل مراد له وحادث له بارادة فلا كان الا وهو حادث
 بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مراد عالم بما اراده فهو
 حتى بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار
 الكل عندهم معلوما لله سبحانه وعرفوه بهذا الطريق بعد ان
 بان لهم انه مراد لاحداث العالم في ما انتم فاذا زعمتم ان العالم
 قديم لم يحدث بارادته فمن اين عرفتم انه يعرف غيره اذ فلا بد
 من الدليل عليه وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في
 درج كلامه يرجع الى فنيين الفن الاول ان الاول موجود لا في
 مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل
 محض فجميع العقولات مكشوفة له في المانع عن درك
 الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفسه لا في
 مشغولة بتدبير المادة اي البدن فاذا انقطع شغله بالموت
 ولم يكن قد نسي بالشهوات البدنية والصفات الرزيلة
 المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقائق العقول
 كلها ولذلك قضى بان الملكة كلها يعرفون جميع العقولات
 ولم يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة فنقول
 فوكم ان الموجود الاول موجود لا في مادة ان كان المعنى برانه ليس
 بجسم ولا هو متطبع في جسم بل هو فوق ثم تنفعه من غير تحيز و
 اختصاص بجهة فهو مسلم فيبقى قولك وما هذه صفة فهو
 عقل مجرد فماذا تعني بالعقل ان عنيت به ما يعقل سائر الاشياء
 فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع وكيف اخذته في مقدمة
 قياس المطلوب وان عنيت به غيره وهو انه يعقل نفسه قد بما
 يسلم لك اخواتك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله

الى ان ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس
 ذلك بضروبي فقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة
 فكيف يدعيه ضروريا وان كان ذلك نظريا فما البرهان عليه
 فان قيل لان المانع من ذلك الاشياء المادة ولا مادة فلا مانع
 فنقول نسلم انه مانع ولا نسلم انه المانع فقط ويستظم قياس
 على شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هذا في المادة فهو لا يعقل
 الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذا يعقل الاشياء فهذا استثناء
 نقبض المقدم واستثناء نقبض المقدم غير منتج بالاتفاق وهو
 كقول الفاعل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس انسانا فاذا
 ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرسا
 فيكون حيوانا نعم استثناء نقبض المقدم منتج نقبض التالي على
 ما ذكره النطق بشرط وهو ثبوت انعكاس التالي على المقدم و
 ذلك بالضرورة وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
 ولكن الشمس ليست طالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار
 لا سبب له سوى طلوع الشمس فكان احدهما منعكسا على الآخر
 وبيان هذه الاوضاع والالفاظ تفهم في كتاب مدارك العقول
 الذي صنفناه مضموما الى هذا الكتاب فان قيل فيمن ندعي العكس
 وهو ان المانع محصورة في المادة فلا مانع سواه قلنا وهذا تحكم
 فما الدليل عليه الفن الثاني قوله انا وان لم نعقل ان الاول مراد
 للاحداث ولان الكل حادث حدونا زمانيا فانا نقول انه فعله
 وقد وجد منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا فلا
 نقادق غيره الا في هذا القدر واما في اصل العقل فلا واذا
 وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق بفعله فكل عندنا من فعله

والجواب من وجهين احدهما ان الفعل قسمان ارادى كفعل الحيوان
 والانسان وطبيعى كفعل الشمس في الاضاءة والنار في التسخين
 والماء في التبريد واما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادى كما
 في الصناعات البشرية واما الفعل الطبيعى فلا وعندكم ان
 الله سبحانه فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار
 لا بطريق الارادة والاختيار بل يلزم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس
 وكما لا قدرة للشمس على كفت النور ولا النار على كفت التسخين
 فلا قدرة للدول على الكف عن فعاله تعالى عن قولهم علوا اكبر
 وهذا النمط وان تجوز بتسميته فعلا فلا يقتضى علما للفاعل اصلا
 فان قيل بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب
 علمه بالكل فتمثل النظام الكل هو سبب فيضان الكل ولا مبدءا
 له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عن ذاته فلو لم يكن له علم بالكل
 لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس قلنا وفي هذا خالفك
 اخوانك فانهم قالوا ذاته ذات يلزم منه وجود الكل على ترتيبه
 بالطبع والاضطرار لا من حيث انه عالم بها فاما المحيل لهذا
 المذهب مهمما وافقتم على نفى الارادة ولما لم يشترط علم الشمس
 بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فليقدم ذلك
 في الاول ولا مانع منه الوجه الثاني هو انه وان سلم لهم ان صدور
 الشيء عن الفاعل يقتضى العلم ايضا بالصادر فعندهم فعل الله
 سبحانه واحد وهو المعلول الاول الذي هو عقل بسيط فينبغي
 ان لا يكون عالما الابه والمعلول الاول يكون عالما ايضا بما صدر
 عنه فقط فان الكل لم يوجد من الله سبحانه دفعة واحدة بل
 بالوسائط والتولد واللزوم فالذى يصدر ممن يصدر منه

لم ينبغي

لم ينبغي ان يكون معلولا له ولم يصدر منه الا شيء واحد بل هذا
 لا يلزم في الفعل الارادى فكيف في الطبيعى فان حركة الحجر من
 فوق جبل قد تكون بتخريك ارادى بوجب العلم باصل الحركة
 ولا بوجب العلم بما يتولد منه بوساطته من مصادمه غيره فهذا
 ايضا لا جواب عنه فان قيل فلو قضينا بانه لا يعرف لانفسه لكان
 هذا في غاية السنائة فان غيره يعرف نفسه ويعرفه ويعرف غيره
 فيكون في الشرف فوفقه وكيف يكون المعلول اشرف من العلة
 قلنا فهذه السنائة لازمة من مقال الفلسفة في نفى الارادة
 ونفى حدث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة
 او لا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة
 ثم يقال هم ينكرون على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة
 شرف فان العلم اما احتاج اليه غيره ليستفيد كما لا فانه في
 ذاته ناقص والانسان شرف بالمعقولات اما ليطلع على مصلحته
 في العوالم في الدنيا والاخرة واما ليكمل ذاته الظلمة الناقصة وكذا
 سائر المخلوقات واما ذات الله سبحانه فستغنى عن التكميل بل لو
 قدر له علم يكمل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت في
 السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك
 وافقت سائر الفلاسفة بان الله سبحانه منزّه عنه وان التغيرات
 الداخلة في الزمان المنقسم الى ما كان ويكون لا يعرفه الاول لان ذلك
 بوجب تغيره في ذاته وتاثيرا فلو لم يكن في سلب ذلك عنه نقصان
 بل هو كال واما النقصان في الحواس والحاجة اليها ولولا نقصان
 الادنى لما احتاج الى حواس لغيره عما يتعرض للتغير به وكذلك
 العلم بالحوادث الجزئية وعمته ان نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث

كلها وتدرك المحسوسات كلها والاول لا يعرف شيئا من الجزئية
ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصا نافي لعلم بالكلية
العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقص
ايضا وهذا ما لا يخرج منه **المسألة الثانية** عشر في تعيين معرفة
الدليل على انه يعرف ذاته ايضا فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث
ارادته استدلقوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على
الحياة ثم بالحياة على ان كل حي يشعر بنفسه وهو حي فيعرف ايضا
ذاته فكان هذا من جملة معقولات في غاية المثانة واما انتم فاذا فنيتم
الارادة والاحداث ورعتم ان ما يصدر منه يصدر بغيره
سبيل الضرورة والطبع في بعد في ان يكون ذاته ذاتا من شأنها
ان يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من المعلول الاول
المعلول الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكن مع ذلك لا يشعر بانه
كالنار يلزم منها التسخين والشمس يلزم منها النور ولا يعرف احد
منها ذاته كالا يعرف غيره بل من مذهبهم انه لا يعرف غيره و
الزمان من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم
يعرف غيره لم يبعد ان لا يعرف نفسه فان قيل كل من لا يعرف نفسه
فهو ميت فكيف يكون الاول ميتا قلنا فقد يلزمكم ذلك على ما
منهكم ولا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقوة
واختيار فلا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو
ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه الصفات كلها في
حاجة به الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل من يرى عن المادة
عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا ان ذلك يتحكم لا يبرهان عليه
فان قيل البرهان عليه ان الموجود ينقسم الى حي وإلى ميت والحي

اقدم واسرف من الميت والاول اقدم واسرف فليكن حيا
وكل حي يشعر بذاته ان يستحيل ان يكون في معلولاته الحي وهو
لا يكون حيا قلنا هذه تحكيمات فاننا نقول لم يستحيل ان يلزم مما
لا يعرف نفسه والحي هو من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير
واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول اسرف من العلة فلم
يستحيل ان يكون المعلول اسرف من العلة وليس هذا بدريضا
ثم يذكرون على من يقول ان اسرفه في ان وجود الكل تابع لذاته
لا في علمه والدليل عليه ان غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته
ويرى وسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال القائل الموجود ينقسم
الى البصير والاعمى والجاهل فليكن البصر اقدم وليكن الاول البصير
وعالم بالاشياء لكنهم يذكرون ذلك ويقولون ليس الشرف
في البصر والعلم بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون
الذات بحيث يوجد منه الكل الذي فيه العلماء وذووا الابصار
فكذلك لا اسرف في معرفة الذات بل في كونه مبدءا للذات المعرفة
وهذا اسرف مخصوص به في الضرورة يضطررون ايضا الى ان يعرفوا
بذاته اذ لا يدل على ذلك شيء سوى الارادة ولا يدل على الارادة
سوى حدوث العالم ولفساد ذلك يفسد هذا كله على من يلتزم
هذه الامور من نظير العقل فجميع ما ذكرناه من صفات الاول
او نفوه لاجحة لهم عليها الاستغنيات وظنون يستحكم القها
منها في الظنيات ولا عرو لو حار العقل في الصفات الالهية
ولا عجب انما العجب من عجايبهم بانفسهم وادلتهم ومن اعتقادهم
انهم عرفوا هذه الامور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط و
الخيال **المسألة الثالثة** عشر في ابطال قولهم ان الاول تعالى عن

فلو لم لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الكاين وما
 كان ويكون وقد اتفقوا على ذلك فان من ذهب منهم الى انه لا يعلم
 الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهب ومن ذهب الى انه يعلم غيره وهو
 الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاسباب علما لا يدخل
 تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والان ومع ذلك
 زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
 الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد اولا من فهم مذهبهم ثم
 الاشتغال بالاعتراض وتبين هذا بمثال وهو ان الشمس مثلا
 تنكسف بعد ان لم تكن منكسفة ثم يحل فيحصل له تلك احوال
 اعني الكسوف حال هو فيها معدوم ولكنه كان منتظرا لوجود
 اي سبب يكون وحال هو فيها موجود اي هو كائن وحال ثالثة هو
 فيها معدوم ولكنه كان من قبل ولنا بازاء هذه الاحوال الثلاثة
 ثلثة علوم مختلفة فبا نعلم اولا ان الكسوف معدوم وسيكون
 وثانيا انه كان وثالثا لبا انه كان وليس كائنا الان وهذه العلوم الثلاثة
 متعددة ومختلفة وتغايبها على المحل توجب تغير الذات العالمة
 فانه لو علم بعد الانكساف ان الكسوف موجود الان لكان جهلا لا
 علما ولو علم عند وجوده انه معدوم لكان جهلا فبعض هذه
 لا يقوم مقام بعض وزعموا ان الله سبحانه لا يختلف حاله
 في هذه الاحوال الثلاثة فانه يود في التغير وما لم يختلف حاله
 لم يتصور ان يعلم هذه الامور الثلاثة فان العلم يتبع العلوم
 فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا
 محالة والتغير على الله سبحانه محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف
 وجميع صفاته وعوارضه ولكن كلما هو يتصف به في الازل

ولا يختلف

ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود
 فانهما حصلوا منه بواسطة الملكة التي سموها باصطلاحهم
 عقولا مجردة ويعلم انها تحرك حركات دورية ويعلم ان بينه
 فلكيهما تقاطعا على نقطتين هما الراس والذنب وانهما يجتمعان
 في بعض الاحوال في العقدتين فتكسف الشمس اي يحول جرم
 القمر بينها وبين عين الناظرين فتستتر الشمس عن العين اذا
 جاوزا العقدة مثلا بمقدار كذا وهو سنة مثلا فانها تنكسف مرة
 اخرى وان ذلك الاتكساف يكون في جميعها او ثلثها او نصفها
 وانه يمكث ساعة او ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف
 وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف
 وحال الكسوف وبعد الانكساف على ونيرة واحدة لا يختلف ولا
 يوجب تغيرا في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث وانما انما تحدث
 باسباب وتلك الاسباب لها اسباب اخرى الى ان تنتهي
 الى الحركة الدورية السماوية وسبب الحركة نفس السموات وسبب
 تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله تعالى والملكة المفترقة
 فكل معلوم اي هو منكسف له انكساف واحد منها هي الاينور
 في الزمان ومع هذا في الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف
 موجود الان ولا يعلم بعده انه انجلي الان وكل ما يجب في تفرقة الاضافة
 الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه لانه يوجب التغير هذا في ما ينقسم بالزمان
 وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحجرات
 فانهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمره وخالد وانما يعلم الانسان
 المطلق يعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانما ينبغي ان يكون بدنه
 مركبا من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للنسي وبعضها للدور

وبعضها زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان تكون مبثوثة في اجرام
وهلم جبر الى كل صفة في ظاهر الادنى وباطنه وكل ما هو من لواحقه و
صفاته ولو ازمه حتى لا يعرف عن علمه شيء ويعلمه كلياً ما شخص
زيد فاما تغير عن شخص عمر والحس لا للعقل فان عماد التميز لا مشاركة
الى جهة معينة والعقل بعقل البهية المطلقة الكلية والمكان الكلي
واما قولنا هذا وهذا فهو مشاركة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس
الى الحاس كونه منه على قرب او بعد او جهة معينة وذلك يستحيل
في حقه وهذا فاعده اعتقدها واستناصلوا بها الشرايع بالكلية
اذ مضمونها ان زيدا مثلاً لو اطاع الله سبحانه وعصاه لم يكن الله
تعالى عالماً بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيد بعينه فانه شخص
وافعاله واحدة بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله
وافعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان و
اسلامه مطلقاً كلياً لا مخصوصاً بالاشخاص بل يلزم ان يقال يتجدد
محمد صلوات الله عليه بالنبوة وهو لا يعرف تلك الحالة انه يتجدد
بها وكذا الحال مع كل نبى شخصي معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتجدد
بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبى المعين وشخصه فلا
يعرفه وان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادقة منه لا يعرفها
لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ووجب
ادراكها على اختلافها تغيراً فهذا ما اردنا ان نذكره من نقل مذهبهم
اولاً ثم فهمه ثانياً ثم من القبايح الدوزمة عليه ثالثاً فندكر الان
خيالهم ووجه بطلانه وخيالهم ان هذه الاحوال الثلاثة مختلفة
والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد اوجبت فيه تغيراً لا محالة
وان كان في حال الكسوف عالماً بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل

لا عالم وان كان عالماً بانه كان وقبل ذلك كان عالماً بانه ليس بكان وان
سيكون فقد اختلف علمه واختلف حاله فلزم التغير اذ لا معنى
للتغير الا اختلاف العالم فان لم يعلم شيئاً ثم علمه فقد تغير ولم
يكن له علم بانه كان ثم حصل حال الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان
الاحوال ثلاث حالة هي اضافة محضة ككونك يميناً وشمالاً فان
هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء
الذي كان عن يمينك الى شمالك تغيرت اضافتك ولم يتغير ذاتك
بحال وهذا تبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا
القبيل اذ كنت قادراً على تحريك اجسام حاضرة بين يديك
فانعدمت الاجسام او اعدت بعضها لم يتغير قوتك العزمية
ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق اولا ثم
على المعين ثانياً من حيث انه جسم فلم يكن اضافة القدرة الى الجسم
المعين وصفاً ذاتياً بل اضافة محضة فقدمها يوجب زوال اضافة
لا تغير في حال القادر والثالث تغير الذات وهو ان لا يكون عالماً
فيعلم ولا يكون قادراً فيقدر فهذا تغير وتغير العلم يوجب
تغير العلم وان حقيقة ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم
الحاضر اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما
هو عليه فتعلق به على وجه اخر علم اخر بالضرورة فتعلق بهما يوجب
اختلاف حال العالم ولا يمكن ان يقال ان للذات علماً واحداً فيصير
علماً بالكون بعد علمه كونه عالماً بانه سيكون ثم هو يصير عالماً بانه كان
بعد ان كان عالماً بانه كان فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد
بتدلت عليه الاضافة لان الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم
فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم فلزم منه التغير وهو محال

على الله سبحانه والاعتراض من وجهين أحدهما ان يقال بم تنكرون
علم من يقول ان الله سبحانه له علم واحد بوجود الكسوف مثلا في
وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون وهو بعينه
عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الوجود علم بالانقضاء وان
هذه الاختلافات ترجع الى اضافة لا توجب شيئا في ذات العلم
فلا توجب تغير في ذات العالم وان ذلك ينزل منزلة الاضافة
المحصنة وان الشخص الواحد يكون على يمينك ثم ترجع الى قدامك
ثم الى شمالك فتعاقب عليك الاضافات والتغير ذلك الشخص
المتنقل دونك وهكذا ينبغي ان تفهم الحال في علم الله سبحانه
فاننا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والحال لا
يتغير وغير ضمه نفى للتغير وهو متفق عليه وقولهم من ضرورة
اثبات العلم بالكون الان والانتقضاء بعد تغير فليس بمسلم فمن
ابن عرفوا ذلك بل لو خلق الله سبحانه لنا علما بقدم وزيد غدا
عند طلوع الشمس وادام لنا هذا العلم ولم يخلق لنا علما اخر
ولا غفلة عن هذا العلم لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد
العلم السابق بقدمه الان وبعده بان قدم من قبل فكان
ذلك العلم الواحد الباقي كافيا في الاحاطة بهذه الاحوال
الثلاث فيبقى قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخل
في حقيقته ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي
الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب
فقد حصل التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم
من الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته
عين ذاته لانه لو علم الا انسان المطلق والحيوان المطلق والجماد

المطلق

المطلق وهذه مختلفات لاحالة فالاضافة اليها تختلف لاحالة
فلا يصلح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات لان المضاف
مختلف والاضافة مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم
فيوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعدد فقط مع التماثل
اذ التماثلات مما يسد بعضها مسد بعض والعلم بالحيوان
لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم
بالسواد فهما مختلفان ثم هذه الانواع والاجناس والعوارض
الكلية لانهاية لها وهي مختلفة فالعلوم المختلفة كيف تنطوي
تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه
وليت شعري كيف يستجيز العاقل من نفسه ان يحيل الانواع
في العلم بالشيء الواحد المنقسمة احواله الى الماضي والمستقبل
والان وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس
والانواع المختلفة والاختلاف والتباين بين الاجناس و
الانواع المتباينة اشده من الاختلاف الواقع بين احوال الشيء
الواحد المنقسم بانقسام الزمان فاذالم يوجب ذلك تعددا
واختلافا فكيف يوجب هذا تعددا واختلافا ومهما
ثبت بالبرهان ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس
والانواع وان ذلك لا يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا
لا يوجب الاختلاف واذالم يوجب الاختلاف جازت الاحاطة
بالكل بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا يوجب ذلك تغير في
ذات العالم الاعتراض الثاني هو ان يقال وما المانع على اصلكم
من ان يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم
ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جمهور المعتزلة

الى ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقدت الكرامية من عند
 اخرهم انه محل للحوادث فلم ينكرهما هيراهل الحق عليه الامن
 حيث ان المتغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث
 فهو حادث وليس بقديم واما انتم فذهبكم ان العالم قديم وان
 لا يخلو عن التغير فاذا اعتلتم قدما متغيرا فلو مانع لكم من هذا
 الاعتقاد فان قيل انما احلنا ذلك لان العلم بالحادث في ذاته
 لا يخلو اما ان يحدث من جهة او من جهة غيره وباطل ان يحدث
 منه فانما انما ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا
 بعد ان لم يكن فاعلا فانه بوجوب تغيرا وقد فرناه في مسألة حدث
 العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غير فكيف يكون غير
 مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير احواله على سبيل التشجير والاضطراب
 من جهة غير قلنا كل واحد من القسمين غير محال على اصلكم اما فلوكم
 انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد ابطالناه في تلك
 المسئلة فكيف وعندكم يستحيل ان يصدر من القديم حادث
 هو اول الحوادث فشرط استحالة كونه اولا والا فهذه الحوادث
 ليست لها اسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهي بواسطة
 الحركة الدورية الى شئ قديم هو نفس الفلك وحياة والنفس
 الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من
 اجزاء الحركة يحدث وتنقضي وما بعده متجدد لا محالة فاذا
 الحوادث صادرة من القديم عندكم ولكن اذا نشأ بهت احوال
 القديم نشأ بهت احوال الحوادث منه على الدوام كما نشأ بهت احوال
 الحركة لما ان كانت تصدر من قديم منشأ بهت احوال فاستبان
 ان كل فريق منهم معترف بان يجوز صدور حوادث من قديم ان

كان يصدر على التماسك الدوام فلتكن العلوم الحادثة من هذا
 القبيل واما القسم الثاني وهو صدور هذا العلم فيه من غيره
 فنقول فلم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الاثبات امور احدا
 التغير وقد بينا لزومه على اصلكم والثاني كون التغير سببا
 لتغير المتغير وهو غير محال عندكم فليكن حدوث الشئ سببا
 لحدوث العلم به كما انكم تقولون تمثل الشخص المتلون بآراء القوة
 الباصرة سبب لانطباع مثال الشخص في الطبقة الجليدية من
 الحديقة عند فوسط الهواء المشف بين الحديقة والبصر فاذا ما
 ان يكون جماد سببا لانطباع الصورة في الحديقة وهو معنى
 الابصار فلم يستحيل ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول
 علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك
 ويكون حضور الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول
 الادراك فلتكن ذات المبدأ الاول عندكم مستعدة لقبول
 العلم وتخرج من القوة الى الفعل بوجود ذلك فان كان منه
 تغير القديم فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل وان زعمتم ان
 ذلك الحادث يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على اثبات
 واجب الوجود دليل الا قطع سلسلة العلة والمعلولات
 كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم متغير
 والامر الثالث الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بتغير
 وان ذلك سببا يشبه التشجير واستيلا الغير عليه فبقا
 ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون سببا لحدوث الحوادث
 بوساطة ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم فليكن
 كذلك فانه لا يقدح باصلكم ان زعمتم ان ما يصدر من الله سبحانه

يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل و
 هذا ايضا يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كما مضى في ما
 يصدر منه فان قيل ان ذلك ليس باضطراب لان كماله في ان يكون
 مصدرا لجميع الاشياء قلنا فهذا ليس بتسخير فان كماله في ان يعلم
 جميع الاشياء ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كالا
 لنا لانقصانا وتسخيرا فليكن كذلك في حقه والله اعلم **المسئلة**
 الرابعة عشرة في تعيين همة في اقامة الدليل على ان السماء حيوان
 مطيع لله تعالى بحركة الدورية وقد قالوا ان السماء حيوان وان
 لها نفسا نسبتها الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكما
 ان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضنا بتحرك النفس وكذا السموات
 وان غرض السموات بحركتها الدائرية عبادة رب العالمين على وجه
 سنذكره ومنهجه في هذه المسئلة مما لا ننكر امكنه ولا ندعي
 استحالة فان الله سبحانه قادر على ان يخلق الحيوة في كل جسم
 فلا كبر للجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل
 المخصوص ليس شرطاً للحيوة اذ الحيوانات مع اختلاف اشكالها
 مشتركة في قبول الحيوة ولكننا ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل
 العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء صلوات
 الله عليهم بالالهام او الوحي ونياس العقل ليس يدل عليه نعم لا
 بعد ان يتعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل وساعد وكما
 نقول ما اوردوه دليلا لا يصلح الا لافادة ظن فاما ان يفيد
 قطعا فلا وخبا لهم فيه ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة
 حسية وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان
 الجسم متحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحرك وكل متحرك فاما ان يكون

منبعثا

منبعثا عن ذات المتحرك كالطبيعة في حركة الحجر الى اسفل
 والارادة في حركة الحيوان مع القدرة واما ان يكون المتحرك
 خارجا ولكن متحرك على طريق التفسير كدفع الحجر الى فوق
 وكل ما يتحرك لمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة
 ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر الى اسفل واما ان يشعر به
 ونحن نسميه ارادة يا ونفسا يا وضاربا كحركة هذه التقسيمات
 المحصورة الدائرة بين النفس والابنات اما قسرية واما طبيعية
 واما ارادية واذا بطل قسمان فعين الثالث فلا يمكن ان يكون
 قسريا لان الحركة القاسرا ما جسم اخر يتحرك بالارادة او
 بالتفسير وينتهي لامحالة الى ارادة ومهما اثبت في اجسام السموات
 متحرك بالارادة فقد حصل الغرض فاي فائدة في وضع الحركة
 القسرية وبالاخرة لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان يقال
 انه متحرك بالتفسير والله سبحانه هو المتحرك بغير واسطة وهو
 محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالق للزمان يتحرك
 كل جسم فلا بد ان يختص تحركه بصفة يتميز بها عن غيره من
 الاجسام وتلك الصفة هي الحركة القريب اما بالارادة او بالطبع
 ولا يمكن ان يقال ان الله سبحانه يحركها بالارادة لان ارادته
 تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم يستعد هذا الجسم على
 المخصوص لان براد تحركه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك
 جزافا فان ذلك محال كما سبق في مسئلة حدث العالم واذا
 ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه هو مبدأ الحركة بطل القسم
 الاول وهو تقدير الحركة القسرية فينبغي ان يقال هي طبيعة
 وهو غير ممكن لان الطبيعة مجردة لا تكون سببا للحركة

لان معنى الحركة هرب من مكان وطلب مكان اخر فالمكان
 الذي فيه الجسم ان كان ملائما له فلا يتحرك عنه ولهذا لا
 يتحرك رفق مملو من الهواء على وجه الماء واذا غمس في الماء تحرك
 الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة
 ولكن ان نقل الى مكان لا يلائم هرب منه الى الملايم كما هرب
 من وسط الماء الى جوف الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان تكون
 لها طبيعة لان كل وضع واين يفرض الهرب منه فهو عاد اليه
 والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك
 لا يتصرف رفق الهواء الى باطن الماء ولا الحجر يتصرف بعد
 الاستقرار على الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسمة
 الثالث وهو الحركة الارادية الاعتراض وهو ان نقول نحن
 نقدر ثلاث احتمالات سواء مذهبهم لا يرهان على بطلانها
 الاول ان نقدر حركة السماء فهو الجسم اخر مرید للحركة برزها
 على الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون كرة ولا يكون محيطا ولا
 يكون سما فبطل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء
 حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه الا مجرد محذور
 واستبعاد الثاني هو ان يقال الحركة فشرية ومبداهها
 ارادة الله سبحانه فانا نقول تحرك الجسم الى اسفل فشرية بحد
 بخلق الله سبحانه الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام
 التي ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم تختص
 بها وسائر الاجسام تشاركها في الجسمية وقد بينا ان الارادة
 القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون
 الى اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي

تعيين موضع القطب والنقطة فلا تعيده والقول الوجيز
 ان ما يستبعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير
 تميز بصفة ينقلب عليهم في تميزه بتلك الصفة فانا نقول ولم
 تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الاجسام
 وسائر الاجسام ايضا اجسام فلم يحصل فيه ما لم يحصل في
 غيره فان علل ذلك بصفة اخرى توجه السؤال في الصفة الاخر
 وهكذا يتسلسل الى غير نهاية فيضطرون بالآخرة الى التحكم
 في الارادة وان في المبادئ ما يميز الشيء عن مثله ويخصه
 بصفة عن مثاله الثالث هو ان نسلم ان السماء اختصت بصفة
 تلك الصفة مبدا الحركة كما اعتقدوه في هوى الحجر الى اسفل
 الا انه لا يشعر به كالحجر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون
 مهروبا عنه بالطبع فليس لانه ليس ثم اما كن متفاد صلة بالعد
 عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا للجسم
 جزء بالفصل ولا للحركة جزء بالفصل وانما تجزأ بالوهم فليست
 تلك الحركة لطلب المكان ولا للمهرب من المكان فيمكن ان يحل
 جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية فتكون الحركة نفسها
 مقتضى ذلك المعنى لا ان مقتضى المعنى طلب المكان ثم
 تكون الحركة للوصول اليه وقولكم ان كل حركة فهي في طلب
 مكان او هرب منه اذا كان ضروريا فكلما جعلتم طلب المكان
 مقتضى الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها بل
 وسيلة اليه ونحن نقول لا يبعد ان يكون الحركة نفس
 المقتضى لا طلب مكان فما الذي يحيل ذلك فاستبان
 ما ذكرناه ان ظن انه اغلب من احتمال اخر فلا ينبغي قطعاً

انتفاء غيره فالحكم على السماء بانها حيوان تحكم محض لا مستند
 المسئلة الخامسة عشر في ابطال ما ذكره في العرض المحرك للسماء
 وقد قالوا ان السماء مطيعة لله سبحانه بحركتها ومنقربة اليه
 لان كل حركة بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل
 والحركة من حيوان الا اذا كان الفعل اولى به من الترك والا
 فلو استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب الى
 الله سبحانه ليس معناه طلب الرضا والحذر من السخط فان
 الله سبحانه يتقدس عن السخط والرضا وان اطلقت هذه
 الالفاظ فعلى سبيل المجاز وبكفي بها عن ارادة العقاب واردة
 الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب بطلب التقرب منه
 بالمكان فانه محال فلا يبقى الا طلب التقرب في الصفات فان
 الوجود الاكمل وجوده وكل وجود فبالاضافة الى وجود
 ناقص والنقصان درجات ونفاوت فالملك اقرب اليه
 صفة لامكانا وهو المراد بالملك المقربين الى الجواهر
 العقلية التي لا تتغير ولا تغني ولا تستحيل وتعلم الاشياء
 على ما هي عليه والا لسان كلما ازداد قربا من الملك بالصفات
 ازداد قربا من الله سبحانه ومنتهى طبقة الادميين التشبيه
 بالملك واذا ثبت ان هذا معنى التقرب الى الله سبحانه وان
 يرجع الى طلب التقرب منه في الصفات وذلك للدوام بان يعلم
 حقايق الاشياء وبان يبقى بقا موبدا على اكل احواله المكن
 له فان البقا على الكمال الاقصى هو الله سبحانه والملك
 المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود
 اذ ليس فيهم شئ بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذا اكملهم

في الغاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله سبحانه والملك
 السماوية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما هو بالقوة
 وكما لا تنها منقسمة الى ما هو بالفعل كالشكل الكرى والهيئة و
 ذلك حاضر الى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والابن وما
 من وضع معين الا وهو ممكن له ولكن ليست له سائر الاوضاع
 بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكنها استيفاء
 احاد الاوضاع على الدوام قصدت استيفاءها بالنوع فلا تزال
 تطلب وضعها بعد وضع واينا بعد اين ولا ينقطع قط هذا الامكان
 فلا ينقطع هذه الحركات وانما قصدت التشبيه بالمبدء الاول
 في نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة
 الملك السماوية لله سبحانه وقد حصل لها التشبيه من وجهين
 احدهما استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد
 الاول والثاني ما يترتب على حركته من اختلاف النسب في التثنية
 والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوالع بالنسبة الى
 الارض فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر فيحصل منه
 هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل
 نفس عاقلة فتشوفه الى الاستكمال بذاتها والاعراض على هذا
 هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكما لا نظور
 به ونعود الى الغرض الذي عنيتموه اخرا ونبطله من وجهين
 احدهما ان طلب الاستكمال بالكون في كل اين يمكن ان يكون له حجة
 لا طاعة وما هذا الا كالاسنان لم يكن له شغل وقد كفى المؤنة
 في شهوانه وحواليه فقام هو بدور في بلد او بيت ويزعم
 انه يتقرب الى الله سبحانه فانه مستمكن بان يحصل لنفسه الكون



في كل مكان امكن وزعم ان الكون في الاماكن ممكن لي ولست
 اقدر على الجمع بينهما بالعدد فاستوفيه بالنوع فان فيه استكمال
 وتقربا فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ويقال الانتقال
 من حيز الى حيز ومن مكان الى مكان ليس كما لا يعتد به او
 يتشوف اليه ولا فرق بين ما ذكره وبين هذا والثاني هو ان نقول
 ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة الغربية فلم كانت الحركة
 الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة فان
 كان في اختلافها غرض فهذا يختلف بالعكس وكانت التي
 هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكرتموه
 في حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثنيات والتثنيات
 وغيرها يحصل بعكسه فكذا ما ذكره من استيفاء الاوضاع
 والايون كيف يكون ومن الممكن لها الحركة الى الجهة الاخرى
 فما بالها لا يتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما
 يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات
 لا حاصل لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليه بامثال
 هذه الخيالات وانما يطلع الله تعالى عليه انبياءه واوليائه
 صلوات الله عليهم على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال
 ولذلك عجز الفلاسفة عن اخرهم عن بيان السبب في جهة
 الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة
 من اى جهة كانت وكان انتظام متحرك الحوادث الارضية يستند
 اختلاف حركات وتغيير جهات كان الداعي لها الى اصل الحركة
 التقرب الى الله سبحانه والداعى الى جهة الحركة افاضة الخير
 على العالم السفلي وهذا باطل من وجهين احدهما ان ذلك

ان امكن

ان امكن محل فليقتض بان مقتضى طبيعة السكون احتراز عن
 الحركة والتغيير وهو التشبه بالله سبحانه على التحقيق فانه مقدس
 عن التغيير والحركة تغيير ولكنه اختار الحركة لافضة الخير فانه
 كان يستفيع به غيره وليس يفضل عليه الحركة ولا شعبه فاما المانع
 من هذا الجبال والثاني ان الحوادث تنبني على اختلاف النسب
 المتولدة من اختلاف جهات الحركات فلتكن الحركة الاولى مغربية
 وما عداها مشرقية وقد حصل به الاختلاف ويحصل به تفاوت
 النسب فلم تعينت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستند
 الاصل الاختلاف فاما جهة تعيينها فليست اولى من
 نقيضها في هذا الغرض **مسألة** السادسة عشر في بطلان
 قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة
 في هذا العالم وان المراد باللوح المحفوظ نفس السموات وان
 انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في
 القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان لانه جسم صلب
 عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتب الصبيان على اللوح
 لان تلك الكتابة تستند على كثرتها اشباع المكتوب عليها
 واذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا
 يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم
 ولا يمكن تعريف اشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة و
 قد زعموا ان الملكة السماوية هي نفوس السموات وان
 الملكة الكروية بين المقربين هي العقول المجردة التي هي
 جواهر فائقة بانفسها لا يتجزى ولا يتصرف في الاجسام وان
 هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية ومنها وهي

اشرف من الملكة السماوية لانها مفيدة وهي مستفيدة و
المفيد اشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم
فقال تعالى علم بالقلم لانزكالنقاش المفيد مثل القلم وشبه
المستفيد باللوح هذا مذهبهم والنزاع في هذه المسئلة
يحالف النزاع في ما قبلها فان ما ذكره من قبل ليس محالا اذ
منتهاه كون السماء حيوانا متحركا بالعرض وهو ممكن اما هذه
فترجع الى اثبات علم المخلوق بالجزئيات التي لانهاية لها وهذا
ربما يغفل استحالته ففقط لبهم بالدليل عليه فانه يحكم
في نفسه اسند لقوافيه بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية ارادة
والارادية سمع المراد والمراد الكلي لا تتوجه اليه الارادة
والارادة الكلية تنسبها الى احاد الجزئيات على وتيرة واحدة
فلا يصدر عنها شئ جزئي بل لا بد من ارادة جزئية للحركة
المعينة وللذلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة
معينة ارادة جزئية لتلك الحركة فله لا محالة تصور لتلك
الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ الجزئيات لا تذرك الا
بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن ضرورتها تصور لذلك
المراد اى علم به سواء كان جزيا او كلياً ومهما كان للفلان
تصور بجزئيات الحركات واحاطة بها احاطة لا محالة بما
يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض
اجزاء طالعة وبعضها غاربة وبعضها في وسط السماء فومر تحت
قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي يتجدد
بالحركة من التثليث والتسديد والمقابلة والمقارنة الى غير
ذلك من الحوادث السماوية وصائر الحوادث الارضية تستند

الى الحوادث

الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة
واما بواسطة كثيرة وعلى الجملة فكل حادث فله سبب حادث
الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية الابدية
التي بعضها سبب للبعض فاذا الاسباب والمسببات في
تسلسلها ينتهي الى الحركات الجزئية السماوية فالتصور للحركات
متصور للوازمها ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا
يطلع على ما يحدث فان كل ما يحدث فحدوثه واجب عن
علة مهما تحققت العلة ونحن انما لا نعلم ما يقع في
المستقبل لاننا لا نعلم جميع اسبابها فلو علمنا جميع الاسباب
علمنا المسببات فانها علمنا ان شخصا سببا كل فتعلم انه
سيشبع واذا علمنا ان النار ستلتقي بالقطن مثلا في وقت
معين فتعلم احتراق القطن ومهما علمنا ان شخصا سببا في
الموضع الفلاني الذي فيه كنز مغطى بشئ دقيق اذا مشى عليه
الماشي نعث رجله بالكنز وعرفه فتعلم انه سيجستغنى بوجود
الكنز ولكن هذه الاسباب لا نعلمها وربما نعلم بعضها فيقع
لنا حد من بوقوع المسبب فان علمنا اكثرها واغلبها حصل
لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب
محصل بجميع المسببات لان السموات كثيرة ثم لها اختلاف
بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليه
ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول
ولوازمها الى اخر السلسلة ولهذا زعموا انه يرى الناس
في نومهم ما يكون في المستقبل وذلك بانصاله باللوح
المحفوظ ومطالعة ومهما اطلع على الشئ ربما بقي ذلك

بعينه في حفظه وربما تسارعت القوة المتخيلة الى محركاتها
فان من عوزتها محركاتها للاشياء بامثلة تناسبها بعض
المناسبة او الانتقال منها الى اصداها فيتمحي المدرك
الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى
تعبير مثل ما يمثل الخيال الرجل بشجرة والزوجة بحف والحاد
ببعض او اني البيت وحافظ مال البر والصدقات ويدب
البر فان البر سبب السراج الذي هو سبب للضياء وعلم
التعبير سبب عن هذا الاصل وزعموا ان الاتصال بتلك
النفوس مبذول اذ ليس ثم حجاب ولكننا في بقتننا مشغولون
بما تورد الحواس الشهوات علينا واشتغالنا بهذه الامور
الحسية صرفنا عنه واذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال
الحواس ظهر به استعدادنا للاتصال وزعموا ان النبي صلى
صلوات الله عليه وسلم يطلع على الغيب بهذا الطريق الا
ان القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها
الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في البقطة ما يرى غيره في
الناس ثم القوة الخيالية تمثل له ايضا ما يراه وربما يبقى الشيء
بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي الى
التاويل كما يفتقر مثل ذلك في المنام الى التعبير ولولا ان
الكتابات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب
في بقطة ولا مناه لكن جعل القلم باهو كائن الى يوم القيمة
ومعناه هذا الذي ذكرناه فهنا ما اردنا ذكره ليفهم منه
الجواب ان نقول به نكرونا على من يقول ان النبي صلى
عليه وسلم الغيب بتعريفنا الله سبحانه على سبيل الاستدراك

من يرى

من يرى في المنام ما يعرفه بتعريف الله سبحانه او بتعريف
ملك من الملكة فلا يحتاج الى شيء ما ذكرتموه فلا دليل في
هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم وان اهل
الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك
في الشرعيات ببق التمسك بمسالك العقول وما ذكرتموه
وان اعترف بامكانه مهمال بشرط نفي النهاية عن هذه
المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كذبه وانما السبيل
فيه ان يعرف من الشرع لا من العقل واما ما ذكرتموه من
الدليل العقل او لا فبني على مقدمات المقدمة الاولى فلو
ان حركة السما ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال
دعواكم فيها الثانية ان تسلم ذلك مسامحة به فقولكم ان يفتقر
الى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزئية
في الجسم فانه شيء واحد وانما يتجزى بالوهم ولا في الحركة فانها
واحدة بالاتصال فيكون تشوقها الى استيفاء الامور الممكنة
لها كما ذكرناه ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية ولتمثل
للارادة الكلية والجزئية مثلا ليفهم غرضهم فاذا كان لا يشاء
غرض كلي في ان يحج بيت الله سبحانه مثلا فهذه الارادة الكلية
لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة
بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للانسان في توجهه الى
البيت تصور بعد تصور للكان الذي يتخطاه والجهة التي
يسلكها ويتبع كل تصور بعد تصور جزئي ارادة جزئية
للمحرك عن المحل الموصول اليه بالحركة فهنا ما ارادوه بالارادة
الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم لان الجهات متعددة

في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعيين مكان عن
مكان وجهة عن جهة الى اعادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية
فلها وجه واحد فان الكرة انما تتحرك على نفسها وهي في جزئها
لا يتجاوزها فالحركة مرادة وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد
وصوت واحد فهو كهمى الحجر الى اسفل فانه يطلب الارض
في اقرب طريق واقرب طريق الخط المستقيم فتعين الخط
المستقيم فلم يفتقر فيه الى تجدد بسبب حادث سوى
الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد
والوصول الى جزء والصدور عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة
الارادية الكلية للحركة ولا يفتقر الى مزيد فهذه مقدمة تتكامل
بوضعها المقدمة الثالثة وهي التحكم البعيد جدا فلو لم
انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور ايضا تواليها ولو انما
وهذا هو من محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف
حركة ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركة من موازاة ومجاورة وهو
نسبة الى الاجسام التي فوقه وتحتة ومن جوانبه وانه اذا مشى
في شمس ينبغي ان يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع
التي لا يقع وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع
في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض
تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في
اخلوطه في الباطن من الاستحالة بسبب الحركة الى الحرارة
وما يستحيل من اجزائه الى العرق وهلم جرا الى جميع الحوادث
في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة علة فيه او شرط او معنى
او معد وهو هوس لا يتخيله عاقل ولا يفتره الا جاهل

والى هذا

والى هذا يرجع هذا التحكم على انا نقول هذه الجزئيات المفصلة
المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال او ينضاف اليها
ما يتوقع كونه في الاستقبال فان قصر نوره على الموجود في الحال
بطل اطلاعه على الغيب واطلاوع الانبياء صلوات الله عليهم
في اليقظة وسائر الخلق في النور على ما يكون في الاستقبال
بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف
الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع اسباب الاشياء
لعرفنا جميع اشوات المستقبل واستبابت جميع الحوادث
حاصره في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن يقتضي السبب
اما بواسطة او بواسطة كثيرة واذا تعدى الى المستقبل
لم يكن له اخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال
الى غير نهاية وكيف مجتمع في نفس مخلوق في حال واحدة
من غير تفاوت علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا
غاية لاحادها ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك
فليدس من عقله فان قلبوا هذا علينا في علم الله سبحانه فليس
تعلق علم الله سبحانه بالا تفاق بمعلوماة على نحو تعلق العلوم
التي هي للمخلوقات بل هما دار نفس الفلك بين العقل وبين نفس
الانسان ان كان من قبيل نفس الانسان فانه يشاكره في كونه
مدركا للجزئيات بواسطة فان لم يلتحق به قطعاً كان الغالب
على الظن انه من قبيله فان لم يكن غالباً على الظن فهو ممكن
والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به فان قيل حق
النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك ايضا جميع الاشياء
ولكن استغناها بنسائج الشهوة والغضب والحرص

والحقد والحسد والجوع والالام وبالجمله عوارض البدن
وما توردده الحواس عليها حتى اذا اقبلت النفس الانسانية
على شيء واحد شغلتها عن غيره واما النفوس الفلكية فبرية
عن هذه الصفات لا يعتريها بشاغل ولا يستغرقها هم والم
واحساس فعرفت جميع الاشياء قلنا وبهم عرفت انها لا شاغل
لها وهذا كانت عبادتها واشتياقها الى الاول مستغرقا لها
وشاغلا لها عن تصور الخزيات المفصلة واما الذي يحيل تقدير
مانع اخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن
ان عرفنا انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من انفسنا و
في العقل شواغل من علو الهمة وطلب الرياسة ما يستحيل
تصوره عند الاطفال ولا يعتقدونها شاغلا وما نفاق من ان
يعرفنا استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما اردنا
ان ننكره من العلوم الملقبة عندهم بالالهية اما الملقبة بالطبيعية
فهى علوم كثيرة نذكر اقسامها لتعرفنا ان الشرع ليس يقتصر
المنارعة فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرناها فهى منقسمة
الى اصول وفروع واصولها ثمانية اقسام الاول نذكر فيه ما يلحق
الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق
الحركة ويتبعها من الزمان والمكان والخلو ويشتمل عليه كتاب
سمع الكيان الثانى يعرفنا اقسام اركان العالم التى هى السموات
وما فى مفرق تلك القمر من العناصر الاربعة وطبائعها وعلو
استحقاق كل واحد منها موصفا متعينا ويشتمل عليه كتاب
السماء والعالم الثالث يعرفنا احوال الكون والفساد و
التولد والتوالد والنشور والبلى والاستحالات وكيفية

استيفاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين
الشرفية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد الرابع
في الاحوال التى تعرض للعناصر الاربعة من الامتزاجات التى منها
تحدث الاثار العلوية من الغيوم والامطار والرعد والبرق والها
وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل الخماسى في الجواهر
المعدنية السادس في احكام البنيان السابع في الحيوانات وفيه
كتاب طبائع الحيوان الثامن في النفس الحيوانية والقوى المدركة
وان نفس الانسان لا تموت بموت البدن وان جوهر روحانى
يستحيل عليه الفناء ما فروعها فسبعة الاول الطب مقصوده
معرفة مبادئ بدن الانسان واحواله من الصحة والمرض و
اسبابها ودلائلها ليدفع المرض ويحفظ الصحة الثانى احكام
النجوم وهو مخمين في الاستدلال من اشكال الكواكب وامتزاجاتها
على ما يكون من احوال العالم والملل والمواليد والسنين الثالث
علم الفراسة وهو استدلال من الخلق على الاخلال الرابع التعبير
وهو استدلال من التخييلات الجملية على ما شاهدته النفس من
عالم الغيب فخيالته المتخيلة بمثال غيره الخامس علم الطلسمات
وهو تاليف القوى السماوية بقوى بعض الاجرام الارضية
لياتلف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا في العالم الارضى
السادس علم النيرنجيات وهو مزج قوى الجواهر الارضية
لتحدث منها امور غريبة السابع علم الكيمياء مقصوده تبديل
خواص الجواهر المعدنية ليتوصل الى تحصيل الذهب والفضة
بنوع من الحيل وليس يلزم مخالفتهم شرعا في شيء من هذه
العلوم واما تخالفهم من جملة هذه العلوم في اربع مسائل

الاول حكيمه بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب و
المسببات اقتران تلازم بالضرورة وليس في المقدور ولا في الامكان
ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب الثالثة
في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها ليست منطبعة
في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها من البدن بانقطاع التدبير
والافهوق ثم بنفسه في كل حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان
العقل الثالث قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل
هي اذا وجدت فهي ابدية سرمدية لا يتصور فناؤها الرابعة قولهم
يستحيل رد هذه النفوس في الاجساد وانما الزم النزاع في الاولى
من حيث انه سمي عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادات من
قلب العصى نعيماناً واحياء الموتى وشق القمر ومن جعل مجازي
العادات لازمة لزوما ضرورياً حال جميع ذلك واولوا ما في
القران من احياء الموتى وقالوا اراد براه ازالة موت الجمل بحياة
العلم واولوا تلفت العصي سحر السحرة على ابطال الحجة الالهية الظاهر
على يد موسى شبهات المنكرين فما شق القمر فربما انكروا وجوده
وزعموا انه لم يتواتر فلم يثبت الظلا سفة من المعجزات الخارقة
للعادات الثلاثة امورا حدها في القوة المتخيلة فانهم زعموا
انها اذا استولت وقويت ولم تستغرفها الحواس والاشغال
اطلعت على اللوح المحفوظ فطبعته فيها صور الخزيات الكائنة
في المستقبل وذلك في اليقظة للانبيا عليهم السلام و
لسائر الناس في النوم فهذا خاصية النبوة والقوة المتخيلة
انما توجب خاصية الثاني في القوة العقلية النظرية وهو راجع
الى قوة الحدس وهو سرمدية لا تتحقال من معلوم الى معلوم فرب

ذكرى

ذكرى اذا ذكر له المدلول تشبه للدليل واذا ذكر له الدليل
تشبه للمدلول من نفسه وباجمله اذا خطر له الحد الاوسط
تشبه للنتيجة واذا اخطر في ذهنه حد النتيجة خطر به الى
الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا
منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه
بادنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الاتعب
كثير واذا جاز ان ينتهي طرفا العقولات الى من لا حدس له
اصلا حين لا يتنها لفهم العقولات مع التنبيه جاز ان
ينتهي طرفا القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل العقولات
اولاكثرها في اسرع الاوقات واقر بها ويختلف ذلك
بالكمية في جميع المطالب وبعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت
في السرعة والقرب فرب نفس مقدسة صافية تستمد
حدسا في جميع العقولات وفي اسرع الاوقات فهو
النبى الذى له معجزة من القوة النظرية فلا يحتاج في
العقولات الى تعلم بل كانه يتعلم من نفسه وهو الذى
وصف بانه يكاد زيتها يضيء ولولم تفسد نار نور على
نور الثالث القوى النفسية العملية وقد انتهى الى حد
يتأثر بها الطبيعيات وتنشيزها ومثاله ان النفس متى
اذا توهمت شيئا خدمته الاعضاء والقوى التي فيها
فكرت الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا توهمت
شيئا طيب المذاق تحلبت اشتاقه وانتهضت القوة
المتلعة فياضة باللعباب من معادنها واذا تصورت
الوقوع انتهضت القوة فتشرب الاله بل اذا مشى على

جذع ممدود على فضاء طرفاه على حايطين اشتد وهما للسقوط
 فنفعل الجسم لتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشي عليه
 ولم يسقط وذلك لان الجسم والقوى الجسمانية خلقت خادمة متخضة
 للنفوس ويختلف ذلك باختلاف صفات النفوس وقوتها فلا
 بعد ان تبلغ قوة النفس الى حد تتخذ منها القوة الطبيعية في غير
 بدنه لان نفس ليست من طبيعة في بدنه الا ان لها نوع نزوع وشوق
 الى تدبير خلق ذلك في جبلته فاذا اجاز ان تطيعه اجسام بدنه
 لم يمنع ان يطيعه غيره فتطلع نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر
 او هجوم صاعقة او زلزال ارض فيخسف بقوم وذلك موقوف
 حصوله على حدوث برودة او سخونة او حركات في الهواء فتحدث
 في نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من
 غير حضور سبب طبيعي ظاهر فيكون ذلك معجزة للنبي ولكنه
 انما حصل ذلك في من هو مستعد للقبول ولا ينتهي الى ان
 ينقلب الخشب حيوانا وينطلق القمل الذي لا يقبل الا تحراق
 فهذا مذهبه في المعجزات ونحن لانكر شيئا مما ذكره وان
 ذلك مما يكون للدنيا صلوات الله عليهم وانما انكر اقتضاهم
 عليه ومنعه قلب العصا نعبا واهيا الموتى وغيره فيلزم
 الخوض في هذه المسئلة لاثبات المعجزات ولا مراح وهو نص
 ما اطبق عليه المسلمون من ان الله سبحانه قادر على كل شيء
 فلنخوض في المقصود المسئلة السابعة عشرة الاقتران
 بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس
 ضروريا عندنا بل كل شئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا
 ولا اثبات احدهما متضمنا لاثبات الآخر ولا منفيه متضمنا

نفي الآخر

نفي الآخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا
 من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب و
 الشبع والاكل والاحتراق ولفاء النار والنور وطلوع الشمس
 والموت وحز الرقة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن
 واستعمال المسهل وهم جرا الى كل المشاهدات من المفترقات
 في الطب والنجوم والصناعات والحرق وان اقترانها بما سبق
 من نقد بر الله سبحانه بخلقها على التساوي ولا لكونه ضروريا
 في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل
 وخلق الموت دون حز الرقة وادامة الحياة مع حز الرقة وهم
 جرا الى جميع المفترقات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا
 استحالة النظر في هذه الامور الخارجية عن الحصر بطول
 فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقة
 النار فانما يجوز وقوع الملاقات بينهما دون الاحتراق ونحو
 حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقة النار
 وهم يكررون جوازه والكلام في المسئلة في ثلاث مقامات
 المقام الاول ان يدعى الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط
 وهو فاعل بالطبع لا بالاجتناب ولا يمكنه الكف عما هو طبعه
 بعد ملاقته لمحل بل له وهذا مما نكره بل نقول فاعل الاحتراق
 بخلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه وجعله حراقا او
 رمادا هو الله سبحانه اما بواسطة الملكة او بغير واسطة
 فما النار فهي جواد فلا فعل لها فيما الدليل على انها الفاعل
 وليس له دليل الا مشاهدته حصول الاحتراق عند ملاقة
 النار والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول

بها وان لا علة سواها اذ لا خلاف في ان السلا لا الزوج من الجسد
والقوى المدركة او المحركة في نطفة الحيوانات ليس تتولد عن طباع
المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الارب
فاعل ابنه بابداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره
وسمعه وساخر المعاني التي هي فيه ومعلوم انها موجودة عنده
ولم نقل انها موجودة ببربل وجودها من جهة الاول اما بغير واسطة
او بواسطة الملكة المؤكدة بهذه الامور الحادثة وهذا مما
يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع والكلام معهم فقد
تبين ان الوجود عند الشيء لا يدل على انه موجود ببربل يتبين هذا
بمثال وهو ان الائمة لو كانت في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس
الفرق بين الليل والنهار ولو انكشف الغشاوة عن عينيه
نهارا او فتح اجفانه فرأى الالوان ظن ان الالوان هي الحاصل
في عينه لصور الالوان فاعله فتح البصر وانهما كان بصير
سليما ومفتوحا والجباب مرتفعا والشخص المقابل متلوفا
فيلزم لا محالة ان يبصره ولا يعقل ان لا يبصر حتى اذا غرت
الشمس واطلم الهواء علم ان نور الشمس هو السبب في انطباع
الالوان في بصره فمن اين يا من الخصم ان يكون في المبادئ للوجود
علل واسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقات
بينهما الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة
فتغيب ولو انعدمت او كانت غابت لادركنا التفرقة و
فهمنا ان ثم سببا واما شاهدنا وهذا ما لا يخرج منه
على قياس اصله ولهذا التفرق محققهم على ان هذه الاعراض
والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقات بين الاجسام

وعلى الجملة

وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب
الصور وهو ملك او مادة نكرة حتى قالوا انطباع صورة الاول
في العين تحصل من جهة واهب الصور وانما طلوع الشمس و
الحركة السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول
المحل هيئة الصور وطرد واهذا في كل حادث وهذا يبطل دعوى
من يدعي ان النار هي الفاعلة للاحتراق والتحيز هو الفاعل
للتشبع والدوا هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الاسباب
المقام الثاني مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادئ
الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب
المشاهدة الحاضرة الا ان تلك المبادئ ايضا تصدر الاشياء
عنها بالضرورة والطبع لا على سبيل التزوي والاختيار صدور
النور من الشمس وانما افرقت المحال في القبول لاختلاف
استعدادها فان الجسم الصفيق يقبل شعاع الشمس وبرده
حتى يستضيء بموضع اخر والمد لا يقبل والهوا لا يمنع
نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الاشياء يلين بالشمس وبعضها
يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود
كوجهه والماء واحد والار مختلفة لاختلاف استعدادها
في المحال فكذلك مبادئ الوجود فياضة لما هو صادر منها
لا يمنع عنها ولا يخل وانما التقصير من القوابل واذا كان
كذلك فهما فرضنا النار بصفاتها وفرضنا قطنين
متماثلين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان
تخرج احدهما دون الاخر وليس ثم اختيار وعنى هذا
المعنى انكروا وقوع ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه

في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار اذا وزعموا ان ذلك لا
 يمكن الا بسلب الحرق من النار وذلك يحزنها عن كونها ناراً او
 بقلبها ابراهيم عليه السلام وبدنه حجراً وشيئاً لا يوقر النار
 فيه فلا هذا ممكن ولا ذلك ممكن والجواب له مسلكتان
 الاولى ان نقول لا نسلم ان المبادى ليست تفعل بالاختيار وان
 الله سبحانه لا يفعل بالارادة وقد فرغنا عن ابطال ادعائهم
 في ذلك في مسألة حدث العالم واذا ثبت ان الفاعل يخلق
 الاحتراق بارادته عند ملاقاته القطنه للنار امكن في العقل
 ان لا يخلق مع وجود المدقات فان قيل فهذا يجر الى ارتكاب
 محالات شتى فانه اذا انكرت لزوم المسببات عن اسبابها
 واضيفت الى ارادة مختزعتها فلم يكن للارادة ايضاً من مخرج مخصوص
 متعين بل امكن لنفسه وتنوعه فليجوز كل واحد منا ان يكون
 بين يديه سبع صارية ويزن ان مشتعلة وجمال رافضة و
 اعدا مستعدة بالاسلحة وهو لا يراها لان الله سبحانه ليس
 يخلق الرواية له ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز ان يكون قد
 انقلب عند رجوعه الى بيته غلاماً امرعاً قدامه متصرفاً او
 انقلب حيواناً او ترك غلاماً في بيته فليجوز ان يولد له كلباً
 او ترك الرماد فليجوز ان يولد له مسكاً وانقلب الحجر ذهباً والذهب
 حجراً واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا ادري ما في
 البيت لان واما القدر الذي اعلمه اني تركت في البيت كتاباً
 ولعله لان فرس وقد لطم بيت الكلب ببوله وروثه وان
 تركت في البيت جرة من الماء فلعلها انقلب شجرة تفاح فان
 الله سبحانه قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس ان يخلق

من النطفة ولا من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذر بل ليس
 من ضرورة رتبهما ان يخلقاً من شيء فلعلمه خلق اشياء ثم
 لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان لم يره الا الان
 وقبل له هذا مولود فليزدد وليقتل يحتمل ان يكون بعض
 الفواكه في الشوق قد انقلب انساناً وهو ذلك الانسان
 فان الله سبحانه قادر على شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من
 التزديده وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف
 والجواب ان نقول ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان
 علم بعد كونه لزمته هذه المحالات ونحن لا نشك في هذه
 الصور التي اوردتموها فان الله سبحانه خلق لنا علماً بان هذه
 الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة
 يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد
 اخرى برسخ في اذهاننا جرياً لها على وفق العادة الماضية
 ترسخاً لا شكك عنه بل يجوز ان يعلم بني من الانبياء عليهم السلام
 بالطريق التي ذكرناها ان فلاناً لا يقدم من سفره غداً وقد
 ممكن ولكن تعلم عدم ذلك الممكن بل كما ننظر الى العامي فنعلم
 انه ليس يعلم الغيب في امر من الامور ولا يدرك المعقولات من
 غيره يعلم ومع ذلك فلا شك ان يتقوى نفسه وحده
 بحيث يدرك ما تدركه الانبياء عليهم السلام على ما اعترفوا
 بامكانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع فان حرق الله
 سبحانه العادة بايقاعها في زمن حرق العادات فيها
 اسلمت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلما نفع اذا
 من ان يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله سبحانه ويكون

قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات
ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله في ذلك الوقت فليس في هذا
الكلام الاستثنيع محض المسالك الثاني وفيه الخلاص من هذه
الاستثنيات وهو ان نسلم ان النار خلقت خلقا اذا افاها
قطنتان منها ثلثون احرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا من
كل وجه ولكن مع هذا يجوز ان يلقى نبي في النار فلا يحترق اما
بتغير صفة النار او بتغير صفة النبي عليه السلام فيحدث من الله
سبحانه او من الملك صفة في النار تقصر سخوتها على جسمها
بحيث لا تنفذها فيبقى معها وتكون سخوتها على صورة النار
وحقيقتها ولكن لا تعدى سخوتها واثرها او يحدث في بدن
الشخص صفة ولا تخرجه عن كونها وعظما فتدفع اثر النار
فان ترى من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعد في نور موقد ولا
يتأثر به والذي لم يشاهد ذلك ينكره فانكار الخصم اشمال
القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار او في البدن
نمنع الاحتراق كانكار من لم يشاهد الطلق وكثرته ففي مقدور
الله عزاب وعجايب ونحن لم نشاهد جميعها فلم ينبغي ان
ننكر امكانها ونحكم باستحالتها وكذا احياء الموتى وقلب
العصى ثعبانا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابله لكل
شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النباتات
يستحيل عند اكل الحيوان وما ثم الدم يستحيل منيا ثم
المني ينصب في الرحم فيخلق حيوانا وهذا بحكم العادة
واقع في زمان متناول فلم يحيل الخصم ان يكون في مقدور
الله سبحانه ان يرد المادة في هذه الاطوار في وقت

اقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت اقرب فلا ضبط للدول
فستجمل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبى
عليه السلام فان قيل وهذا يصدر من نفس النبي عليه السلام
او من مبدء اخر من المبادئ عند اقتراح النبي عليه السلام
قلنا وما سلموه من جواز نزول الامطار والصواعق
وتزلزل الارض بقوة نفس النبي بحصول منه او من مبدء اخر
فقلنا في هذا كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك
الى الله سبحانه اما بعين واسطة او بواسطة الملكة ولكن
وقت استحقاق حصولها انصراف همه النبي عليه السلام
اليه وتعين نظام الخير في ظهوره لا استمرار نظام الشرع
فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكنا
والمسألة به سبحانه جودا ولكن لا تفيض منه الا اذا ترجحت
الحاجة الى وجوده وصار الخير متعينا فيه ولا يصير الخير
متعينا فيه الا اذا احتاج نبي في اثبات بثبوت اليه لافضة
الخير فهذا كله لا يقرب مساق كلامهم ولا زعمهم مهما فتحو
باب الاختصاص للنبي عليه السلام بخاصية مخالفة عادته
الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا يضبط في العقل امكانها
فلم يجب معها التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه
وعلى الجملة لما كان لا يقبل صور الحيوان الا النطفة وانما
تفيض القوى الحيوانية عليها من الملكة التي هي مبادئ
الموجودات عندهم ولم تخلق قط من نطفة الانسان الا
انسان ومن نطفة الفرس الا فرس على سائر الصور فلم يقبل
الا الصور المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم يثبت قط من

الشعير حنطة ولا من بزر الكثرى نفاح ثم راينا اجناسا من
 الحيوانات سولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ومنها
 ما يتولد ويتوالد جميعا كالقارورة والحية والعقرب وكان
 تولدها من التراب وتختلف استعدادها لقبول الصور
 بامور غابت عنا ولم يكن في القوة البشري الاطلاع عليها
 اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملكة بالتشهي ولا جرافا
 بل لا تفيض على كل محل الا ما تعين قبوله له بكونه مستعدا
 في نفسه والاستعدادات مختلفة ومباينها عندهم امتزاجا
 الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد
 اتضح من هذا ان مبادي الاستعدادات فيها غرائب وعجائب
 حتى توصل ارباب الفلسفات من علم خواص الجواهر المعدنية
 وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية
 واتخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلبوا لها طائعا
 مخصوصا من الطوائع واحد ثوابها امور غريبة في العالم
 فربما دفعوا الحية والعقرب والبق عن بلد الى غير ذلك
 من امور تعرف من علوم الفلسفات فاذا خرجت عن الضبط
 مبادي الاستعدادات ولم يقف على كمها ولم يكن لنا
 سبيل الى حصرها فنراين تعلم استحالة حصوله استعداد
 في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان
 حتى يستعد لقبول صورة ما كانت تستعد لها من قبل
 ونستهضم لك معجزة ما انكاره الا لصيق الحوصلة
 والا لشر بالوجودات الغالبة والذهول عن اسرار الله
 سبحانه في خلقه والفطره ومن استقر عجائب العلوم

لم يستبعد

لم يستبعد من قدرة الله سبحانه ما حكى من معجزات الانبياء
 عليهم السلام من احوال فان قيل فنحن نشاهدكم
 على ان كل ممكن مقدور لله سبحانه وانتم تشاهدون على ان كل
 محال فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالتها
 منها ما يعرف امكانها ومنها ما يقف فيه العقل فلا يقف
 فيه باستحاله ولا بامكان فالان ما حد المحال عندكم فان جمع
 الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شئ
 ليس هذا اذ لا ولا هذا ولا يستدعي وجود احدهما
 وجود الاخر وقولوا ان الله سبحانه يقدر على خلق ارادة
 من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة ويقدر على ان يحرك
 يدميت ويقعد ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات
 وهو مفتوح العين محدق ببصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حيوة
 فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة بخلقها
 الله سبحانه مع تحريك يده والحركة من جهة الله سبحانه و
 يتجوز هذا بطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة
 فلا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان
 يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا ويقلب العلم قدرة
 والسواد بياضا والصوت رايتا كما يقدر على قلب الجواهر
 والحجوزها ويلزم عليه ايضا من المحالات انما لا حصر له والجواب
 ان المحال غير مقدور عليه والمحالات اثبات الشئ مع نفيه او اثبات
 الاخص مع نفي الاعم او اثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع
 الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور وما بالجمع بين
 السواد والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد

في المحل نفى هيئة البياض ووجود السواد فإذا صار نفى البياض
 مفهوما من إثبات السواد كان إثبات البياض مع نفى محالا
 وإنما لا يجوز كون الشخص في مكانين لأننا نفهم من كونه في البيت
 عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه
 في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت وكذا نفهم من الإرادة
 طلب معلوم فإن فرض طلب ولا علم لم يكن إرادة فكان فيه
 نفى ما فهمنا وإيجاد يستحيل أن يخلق فيه العلم لأننا نفهم من
 الإيجاد ما لا يدرك فإن خلق فيه ادراك فتسمية جمادا بالمعنى
 الذي فهمناه محال وإن لم يدرك فتسمية الحادث علما ولا يدرك
 به محله شيئا محال فهذا وجه استحالة وأما قلب الأجناس
 فقد قال بعض المتكلمين أنه مقدور لله سبحانه فنقول
 مصير الشيء شيئا آخر غير معقول لأن السواد إذا انقلب
 قدرة مثلا فالسواد باق أم لا فإن كان معدوما فلم ينقلب
 بل عدم ذلك ووجد غيره وإن كان موجودا مع القدرة
 فلم ينقلب ولكن انضاف إليه غيره وإن بقي السواد والقدرة
 معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه وإذا قلنا انقلب
 الدم ميتا أردنا به أن تلك المادة بعينها خلعت صورة ولبت
 صورة أخرى فرجع الحاصل إلى أن صورة عدمت وصورة
 حدثت ونعم مادة قائمة تعاقبت عليها الصور بان وإذا قلنا
 انقلب الماء هواءا بالتسخين أردنا به أن المادة القابلة
 لصورة المائية خلعت هذه الصورة ولبت صورة أخرى
 والمادة مشتركة والصفة متغيرة وكذلك إذا قلنا انقلبت
 العصا ثعبانا والزاب حيوانا وليس بين العرض والجوهر

مادة مشتركة

مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر الأجناس
 مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا الوجه وأما تحريك الله
 سبحانه يده ميت ونصبه على صورة حتى يقعد ويكتب
 حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس يستحيل
 في نفسه مهما احلنا الحوادث إلى إرادة مختار وإنما هو مستحيل
 لأطوار العادة بخلافه وقولكم يبطل به دلالة أحكام الفعل
 على علم الفاعل فليس كذلك فإن الفاعل الآن هو الله سبحانه
 وهو المحكم وهو فاعل له وأما قولكم أنه لا يبقى فرق بين الرعشة
 والحركة المختارة فنقول إنما ادركنا ذلك من أنفسنا لأننا شافنا
 من أنفسنا تفرقة بين الحالتين فغيرنا عن ذلك الفارق بالقدرة
 وعرفنا أن الواقع بين القسمين الممكنين أحدهما في حال والآخر
 في حال وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال والآخر في
 حال وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال وإيجاد الحركة
 دون القدرة عليها في حال أخرى وأما إذا نظرنا إلى غيرنا وإنما
 حركات كثيرة منظومة حصل لنا العلم بقدرتها فهذه علوم
 يخلقها الله سبحانه بجاري العادات نعرف بها وجود أحد
 قسمي الأماكن ولا يتبين له استحالة القسم الثاني كما سبق
المسألة الثامنة عشرة في تعجزهم عن إقامة البرهان العقلي على
 أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتجزأ
 ليس بجسم ولا هو منطبع في جسم ولا هو متصل بالبدن
 ولا هو منفصل عنه كما أن الله سبحانه ليس خارج العالم ولا
 داخل العالم وكذا الملكة عندهم والخوض في هذا يستدعي
 شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية والقوى الحيوانية

عندهم تنقسم الى قسمين محركة ومدركة والمدركة قسمان
ظاهرة وباطنة فالظاهرة هي الحواس الخمس وهي معان منطقية
في الاجسام اعني هذه القوى واما الباطنة فتلذذات احدها
القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيها
تبقى صور الاشياء المرئية بعد تغييض العين بل ينطبع فيها
ما تورد به الحواس الخمس فيجتمع فيها وتسمى الحس المشترك لذلك
ولولاه لكان من راي العسل الابيض ولم يدرك حلاوته
الا بالذوق فاذا رآه ثانيا لا يدرك حلاوته ما لم يذوقه
كالمرء الاول ولكن فيه معنى هو علم يحكم بان هذا الابيض هو
الحلو فلا بد وان يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران
جميعا اعني اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود المحدث
بوجود الاخر والثانية القوى الوهمية وهي التي تدرك
المعاني وكان القوة الاولى تدرك الصور والمراد بالصو
ما لا بد لوجوده من مادة اي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستد
وجوده جسما ولكن قد يعرض له ان يكون في جسم كالعداوة
والموافقة فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته
وذلك لا يكون الا في جسم وتدرك ايضا كونه مخالفا وتدرك
السخلة شكل الامر ولونها ثم تدرك موافقتها وملايمتها
فلذلك تهرب من الذئب وتعد وخلف الام والمخالفة و
الموافقة ليس من ضرورتها ان تكون في الاجسام لا كاللوت
والشكل ولكن قد يعرض لها ان تكون في الاجسام ايضا فكانت
هذه القوة ايضا مبانة للقوة الثانية وهذا محله التخييل
الاخير من الدماغ اما القوة الثالثة فهي القوة التي تسمى في

الحيوانات

الحيوانات متخيلة وفي الانسان مفكرة وثالثها ان تركيب
الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركيبا المعاني على
الصور وهي في التجويف الاوسط بين حافظ الصور و
حافظ المعاني ولذلك يقدر الانسان على ان يتخيل
فارسا يطير وتخصا راسه راس انسان وبدنه بدنه
الى غير ذلك من التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك و
الاولى ان تحقق هذه القوة بالقوة المحركة كما سياتي في القوة
المدركة واما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب
فان الافة اذا نزلت بهذه التجويفات اختلفت هذه الامور
ثم زعموا ان القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات
بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول
والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل
ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف
الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فنسبى
هذه القوة الحافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظ
قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار
اذا ضمت اليها المتخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة واما
القوة المحركة فتقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة
والى محركة على معنى انها مباسرة للحركة فاعلة لها والحركة على
معنى انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي التي اذا
ارتمت في القوة الخيالية التي ذكرنا صورة مطلوب او مفرق
عنه بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان
شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يقرب

به من الاشياء المتخيلة ضرورة او تابعة طلبا للذة وشعبة
 تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء
 الخيل ضارا او مفسدا طلبا للعلبة وبهذه القوة يتم الاجماع
 القائم على الفعل المسمى ارادة واما القوة المحركة على انها فاعلة
 هي قوة تبعث في الاعصاب والعضلات من شأنها ان
 تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة
 بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة او ترجيحها و
 تمتد بها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف الجهة فهذه
 قوة النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك التفضيل فاما
 النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمرد
 بالناطقة العاقلة لان النطق اخص بمرات العقل في الظاهر
 فنسبت اليه فلها قوتان قوة عالمية وقوة عاملة وقد يسمى
 كل واحد منهما عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعاملة قوة
 هي مبدأ محرك للذن الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية
 المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالانسان واما العالمية
 فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شأنها ان تدرك حقائق
 المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهات وهي القضايا
 الكلية التي يسميها المتكلمون احوالا مرة ووجوها اخرى
 ويسمونها الفلاسفة الكليات المجردة فاذا للنفس قوتان
 بالنسبة الى جنتي القوة النظرية والعملية فالقوة النظرية
 لها بالنسبة الى فوق بالاضافة الى جنبه المتشككة اذ بها يوجد
 من المتشككة العلوم الحقيقية فينبغي ان تكون هذه القوة
 دائمة للقبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة

الى اسفل

الى اسفل وهي جهة البدن وتديره واصلاح الاخلاق وهذه
 القوة ينبغي ان يتسلط على سائر القوى البدنية وان تكون
 سائر القوى منادبة بتاديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل
 ولا تنازعها بل تنفعل تلك القوة عنها لئلا يحدث في
 النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية تسمى ذائل
 بل تكون هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل
 فهذا ايجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والانسانية و
 طولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى الثانية اذ لا حاجة
 الى ذكرها في عرضنا وليس شيء مما ذكره مما يجب تكاره
 في الشرع فانها امور مشاهدة اجري الله سبحانه العادة
 بها واما تريد ان تعترض الان على دعواهم معرفة كون النفس
 جوهر قائما بنفسه براهين العقل ولستنا نعترض اعراض
 من يبعد ذلك من قدرة الله سبحانه او يرا ان الشرع جاء
 بتقيضه بل ربما يتبين في تفضيل الحشر والنشر ان الشرع
 مصدق له ولكننا نذكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه
 والاستغناء عن الشرع فيه فلنطالبهم بالدلة ولهم فيه
 براهين كثيرة بزعمهم الاول قولهم ان العلوم العقلية
 محلها النفس الانسانية وهي قوة فيه محصورة وفيها احاد
 لا تنقسم فلا بد وان يكون محلا ايضا لا ينقسم وكل جسم
 فنقسم فدل ان محلا شيء لا ينقسم ويمكن ايراد هذا
 على شرط المنطق باشكاله ولكن اقرب ان يقال ان كان محل
 العلم جسما منقسما فالعلم المحال فيه ايضا منقسم ولكن
 العلم المحال غير منقسم فالمحل ليس جسما وهذا هو قيس

شرطي استثنى فيه تقيض التالي فينتج تقيض المقدم بالاتفاق
فلا نظير في صحة شكل القياس ولا ايضا في المقدمات فان
الاولى قولنا ان كل حال في منقسم ينقسم لا محالة بفرض القسمة
في محله وهو اولى لا يمكن التشكيك فيه والثاني قولنا ان العلم
الواحد بحل في الادمي وهو لا ينقسم لا محالة وانقسم الى غير نهاية
كان محالا واذا كان لها نهاية فشتمل على احاد لا محالة لا
تنقسم وعلى الجمله نحن نعلم اشياء ولا نقدر ان نفرض زوال
بعضها وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها والاعتراض على
مقامين المقام الاول ان نقول بهم تتكرون على من يقول محل
العلم جوهر فزاد متجزئ لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب
المتكلمين ولا يبقى بعده الاستبعاد وهو انه كيف تحل العلوم
كلها في جوهر فزاد وتكون جميع الجواهر المطبقة به معطلة بمجاؤ
والاستبعاد لا غير فيه اذ يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف
يكون النفس شيئا واحدا لا يتجزئ ولا يشار اليها ولا تكون داخل
البدن ولا خارجه ولا متصله بالبدن ولا منفصله عنه الا
اننا لا نوزن هذا المقام فاننا نقول في مسئلة الجزء الفرد الذي
لا يتجزأ طويل ولهم فيها ادلة هندسية بطول الكلام عليها
ومن جملتها قولهم جوهر فزاد بين جوهرين هل يلاقي احد
احد الطرفين منه عين ما يلاقيه الاخر او غيره فان كان عينه
فهو محال اذ يلزم منه تلاقي الطرفين فان ملاقي الملاقي
ملاقي فان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام
وهذه شبهة بطول حلها وبناعية عن الخوض فيها فلنعديل
الى مقام اخر المقام الثاني ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال

في جسم

في جسم ينبغي ان ينقسم باطل عليكم بما ندركه القوة من الشاة
من عداوة الذئب فانها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه
اذ ليس للعداوة بعض حتى نقدر ادراك بعضه وزوال بعضه
وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندهم فان نفس البهائم
منطبعة في الاجساد لا تبقى بعد الموت وقد تفقوا عليه
فان امكنهم ان يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات
بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصورة
فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من
شرطها ان تكون في مادة فان قيل الشاة لا تدرك العداوة
المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين
المشخص مفروفا بشخصه وهيكله والقوة العاقلة تدرك
الحائق مجردة عن المواد والاشخاص قلنا الشاة قد ادركت
لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في
القوة الباصرة وكذا الشكل وينقسم بانقسام محل البصر
فالعداوة بماذا تدركها فان ادركتها بجسم فلينقسم وليت
شعره ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه
اهو ادراك لبعض العداوة فكيف يكون لها بعض او كل
قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا
بثبوت ادراكها في كل قسم من اقسام المحل فاذا هذه شبهة
مشكلة عليهم في برهانهم فلا بد من الحل فان قيل هذه منقطة
في العقولات والعقولات لا تستقص فانكم مهما لم
تقدر واعمال الشك في المقدمات وهو ان العلم الواحد لا
ينقسم وان ما ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يمكنكم الشك

في النتيجة والجواب ان هذا الكتاب ما صنفناه الا لبيان
 النقا والتميز في كلام الفلاسفة وقد حصل اذا
 انتقص به احد الامرين اما ما ذكرناه في النفس الناطقة
 او ما ذكرناه في القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة تبين
 انهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ولعل موضع
 الالتباس قولهم ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون
 في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فيقسم العلم
 بانقسام محله والحلل في لفظ الانطباع اذ يمكن ان لا يكون
 يشبه العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى يقال انه
 منبسط عليه ومنطبع فيه ومنشتر في جوابه فينقسم
 بانقسامه فلعل نسبة العلم الى محله على وجه اخر وذلك
 الوجه لا يجوز فيه الا انقسامه عند انقسام محله بل نسبة اليه
 كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوه نسبة الاوصاف
 الى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا هي معلومة النقا
 لنا علما شق به فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة
 حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ننكر ان ما ذكرناه مما يقوى
 الظن ويغلبه وانما ننكر كونه معلوما يقينا علما لا يجوز الغلط
 فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا القدر مشكك فيه دليل
 ثان فان قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقل وهو
 المعلوم المجرد عن المواد منطبعها في المادة انطباع الاعراض
 في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم
 كما سبق وان كان لا منطبعها فيه ولا منبسطا عليه وان استكره
 لفظه الا انطباع فغعدل الى عبارة اخرى ونقول هل للعلم

نسبة الى العالم ام لا ومحال قطع النسبة فانه ان قطعت
 النسبة عنه فكونه عالما به لم يصاد اولى من كون غيره عالما به
 وان كان له نسبة فلا يخلوا من ثلثة اقسام اما ان يكون النسبة
 لكل جزء من اجزاء المحل او تكون لبعض اجزاء المحل دون البعض
 ولا تكون لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لا
 نسبة لواحد من الاجزاء فانه اذ لم يكن للاحاد نسبة لم يكن
 المجموع نسبة فان المجتمع من المتباينات متباين وباطل ان يقال
 النسبة للبعض فان الذي لا نسبة له ليس هو من معناه في شيء
 وليس كلامنا فيه وباطل ان يقال لكل جزء مفروض نسبة الى
 الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم باسره فمعلوم ان
 كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو
 فيكون معقولا غير ان لانهاية لها بالفعل وان كان كل جزء
 له نسبة اخرى غير نسبة الجزء الاخر الى ذات العلم فذات
 العلم اذا تنقسم في المعنى وقد بينا ان العلم بالمعلوم الواحد
 من كل وجه لا ينقسم في المعنى فان كانت نسبة كل واحد الى شيء
 من ذات العلم غير ما اليه نسبة الاخر فانقسام ذات العلم
 بهذا يظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان المحسوسات
 المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون الا امثلة لصور حرة
 تنقسم فان الادراك معناه حصول مثال المدرك في نفس
 المدرك فيكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء
 من الاله الجسمانية والاعتراض على ما سبق فان تبديل
 لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدبر الشبهة فينا ينطبع
 في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكرناه فان

ادراك الاحالة وله نسبة اليه ويلزم في تلك النسبة
ما ذكرتموه فان العداوة ليست امرا مقدرا له كمية مقدرة
حتى ينطبع منها لها في جسم مقدر وتنسب اجزاؤها الى اجزا
وكون شكل الذئب مقدر لا يكف في ان الشاة ادركت شيئا
سوى شكل وهو المخالفة والعداوة والمضادة والزيادة على
الشكل من العداوة ليس لها مقدار وقد ادركته بجسم مقدر
فهذه الصورة مشكلة في هذا البرهان كما في الاول فانه قال
قائل هلاوة فعم هذه البراهين بان العلم يحل من الجسم في جوهر
متغير لا يتجزأ وهو الجزء الفرد قلنا لان الكلام في الجوهر الفرد
يتعلق بامور هندسية يطول القول في حلها ثم ليس فيه ما
يدفع الاشكال فانه يلزم ان يكون القدرة والارادة ايضا
في ذلك الجزء فان الانسان فعلا ولا يتصور ذلك الابد
وارادة ولا يتصور الارادة الا بعلم وقدرة الكتابة في اليد
والاصابع والعلم بها ليس في اليد اذ لا تزل بقطع اليد
ولا ارادتها في اليد فانه قد يريدها بعد شلل اليد ويتعدى
لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة دليل ثالث قولهم العلم
لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر
اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفته
على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هو سقانه
يسمى مبصرا وسامعا وذا انفا وكذا البهيمة توصف به
وذلك لا يدل على ادراك المحسوسات ليس بجسم بل هو نوع
من التجوز كما يقال فلان في بغداد وان كان في جزء من جملة
بغداد لا في كلها وجملة ولكن بضاف الى الجملة دليل رابع

ان كان العلم يحل جزء من القلب والدماغ مثلا فالحل صند
فينبغي ان يحوز قيا مه بجزء اخر من القلب والدماغ فيكون
الانسان في حالة واحدة عالما وجاهلا بشئ واحد فلما استح
ذلك تبين ان محل الجمل هو محل العلم وان كان المحل واحدا
يستحيل اجتماع الصنديين فيه فانه لو كان منقسما لما استح
قيام الجمل ببعضه والعلم ببعضه لان الشئ في محل لا يصاد فيه
في محل اخر كما تجتمع البقلة في الفرس الواحد والسواد والبيضا
في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في الحواس فانه
لا صند لادراكاتها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما
الاتقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول يدرك ببعض
اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك سائر بدنه وليس فيه تناقض
ولا يفتنى عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم
عام لجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير محل الصلة
والعالم هو المحل الذي قام به العلم فان اطلق الاسم على الجملة
فما يجاز كما يقال هو في بغداد وان كان في بعضها وكما يقال
هو مبصر ان كنا بالضرورة نعلم ان حكم الابصار لا ينسب
للمرجل واليد بل يختص بالعين وتصاد الاحكام كتصاد العلل
فان الاحكام تقتصر على محل العلل ولا يخلص عن هذا قول
القائل ان المحل المهيأ لقبول العلم والجمل من الانسان
واحد فتصاد ان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو
قابل للعلم والجمل ولم تشترطوا سوى الحياة شريطة اخرى
وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول العلم على ويرة واحدة

الاعتراض ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان
 هذه الامور تثبت للبهائم والاشنان وهي معان تنطبع في الجسم
 ثم لا يستحيل ان تنفر عما تشتهى اليه فيجتمع فيه النفسرة و
 الميل الى شيء واحد بوجود الشوق في محل والنفاذ في محل اخر
 وذلك لا يدل على انها لا تحل الاجسام وذلك ان هذه القوى
 وان كانت كثيرة متوزعة على آلات مختلفة فلها رابطة واحدة و
 هي النفس وذلك للبهيمة والاشنان جميعا واذا اتحدت الرابطة
 استحالت الاضافات المتناقضة اليها وذلك لا يدل على كون
 النفس غير منطبعة في الجسم كما في البهائم دليل خامس قولهم
 ان كان العقل يدرك المعقولات بالة جسمانية فهو لا يعقل
 نفسه والتالي محال فانه يعقل نفسه فالمقدم محال قلنا مسلم
 ان استثننا نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن اذا ثبت اللزوم
 بين التالي والمقدم بل نقول من سلم لزوم التالي وما الدليل
 عليه فان قيل الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فلا بصار
 لا يتعلق بالابصار والروية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا سائر
 الحواس فان كان العقل ايضا لا يدرك الا بجسم فلم يدرك
 نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد متنا
 كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وذاته وانه
 عقل نفسه قلنا ما ذكرناه فاسد من وجهين احدهما
 ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه فيكون ابصارا
 لنفسه ولغيره كما يكون العلم الواحد علما بغيره وعلما بنفسه
 ولكن العادة جارية بخلاف ذلك وخرق العادات عندنا

جائز والثاني هو اقوى اناسلنا هذا في الحواس ولكن لم
 اذا امتنع ذلك في بعض الحواس امتنع في بعض واي بعد في
 ان يفترق حكم الحواس في وجه الادراك مع اشتراكها في انها
 جسمانية كما اختلف البصر واللمس ان اللمس لا يفيد الادراك
 الا بانصال الملموس بالالة الملامسة وكذا الذوق ويخالقها
 البصر فانه يشترط فيه الاتصال حتى لو طبق اجفانه لم ير لون
 الجفن لانه لم يبعد عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف
 في الحاجة الى الجسم فلا يبعد ان يكون في الحواس الجسمانية ما
 يسمى عقلا ويخالق سائرها وانها تدرك نفسها دليل سادس
 قالوا لو كان العقل يدرك بالة جسمانية كالبصائر لما ادرك
 انه كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعي
 الة له فدل انه ليس بالة له ولا محل والا لما ادركه والا غير
 على هذا كالا اعتراض على الذي قبله فانا نقول لا يبعد ان يدرك
 الابصار محله ولكنه جرى به على العادة او نقول لم يستحيل
 ان تفترق الحواس في هذا المعنى وان استزكت في الانطباع
 في الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو فانه في جسم يستحيل
 ان يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم ان يحكم من جزئ
 معين على امر كلي مرسل ومما عرف بالانفاق بطلانه
 وذكر في المنطق ان يحكم بسبب جزئ او جزئيات كثيرة على
 كلي حتى مثله بما اذا قال الانسان ان كل حيوان فانه يحرك
 عند المضغ فكله الا سفل لانا استغرنا الحيوانات كلها
 فربماها كذلك فيكون ذلك لغفلته عن التماسح فانه
 يحرك فكله الا على وهو لا لم يستغروا الا الحواس الخمس

فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل به فعمل للعقل حجة
 اخرى من سائر الخواص تجري بحري المتساح من سائر الحيوانات
 فتكون اذا الخواص مع كونها جسمانية منقسمة الى ما تدرك محلا
 والى ما لا تدرك ايضا كما انقسم الى ما يجوز ان يدرك من غير
 مماسة كالبحر والى ما لا يدرك الا بالانصال كالذوق واللمس
 فما ذكره ايضا ان اودث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا به فان
 قيل لسنا نقول على مجرد الاستقراء للخواص بل نقول على البرهان
 ونقول لو كان القلب والدماع هو نفس الانسان لكان لا يعرف
 عنه ادراكها حتى لا يخلوا عن ان يعقلها جميعا كما انه لا يخلو
 عن ادراك نفسه فان احدا لا يقرب ذاته عن ذاته بل يكون مثبته
 لنفسه في نفسه ابدا والانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماع
 اوله يشاهد بالتشريح من انسان اخر لا يدركهما ولا يعتقد
 وجودهما فان كان العقل حالا في جسم فينبغي ان يعقل ذلك
 الجسم ابدا او لا يدركه ابدا وليس واحد من الامرين بصحيح
 بل يعقل حاله ولا يعقل حاله وهذا التحقيق وهو ان ادراك
 الحال في محل ما يدرك المحل بنسبة له الى المحل ولا يتصور ان
 تكون له نسبة اليه سوى المحلول فيه فليدركه ابدا وان كانت
 هذه النسبة لا تكفي فينبغي ان لا يدرك ابدا اذ لا يمكن ان
 تكون له نسبة اخرى اليه كما انه لما كان يعقل نفسه عقل
 نفسه ابدا ولم يعقل عنها بحال قلنا الانسان مادام يشعر
 بنفسه ولا يعقل عنها فانه يشعر بجسمه وجسمه نعم لا يفتق
 له اسم القلب وصورة وشكله ولكنه يثبت نفسه جسما حتى
 يثبت نفسه في ثابته وفي بيته والنفس التي ذكرها لا تناسب

البیت والثوب فاثباته لا يصل الجسم مدوز مرله وغفلته عن
 شكله واسمه كغفلته عن محل الشم فانها زائدان في مقدم
 الدماغ شبيهتان بحملتي الشدي فان كل انسان يعلم انه يدرك
 الراجحة بجسمه ولكن محل الادراك لا يتشكل ولا يتعين وان
 كان يدرك انه الى الراس اقرب منه الى العقب ومن جملة
 الراس الى داخل الانف اقرب منه الى داخل الاذن فكذلك
 يشعر الانسان بنفسه فيعلم ان هويته التي بها قوامه الى قلبه
 وصدرة اقرب منه الى رجله فانه يقدر نفسه باقيا مع عدم
 الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب وما
 ذكره من انه يفضل عن الجسم نارة ونارة لا يفضل عنه ليس
 كذلك دليل سابع قالوا القوي المدركة بالالات الجسمانية
 يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كدليل لان ائمة
 الحركة تفسد مزاج الاجسام فتكلمها وكذلك الامور القوية
 الجلية الادراك تؤنها وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيها
 الاخفى الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم
 للبصر فانه ربما يفسد او يمنع عقيب من ادراك الصوت
 الخفي والمزنيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة
 لا يحس بعدها بحلاوة دونها والامر في القوة العقلية
 بالعكس فان ادامتها النظر في المعقولات لا يتعبها ودرك
 الضروريات الجلية يقويها على ادراك النظريات الخفية ولا
 يضعفها وان عرض لها في بعض الاوقات كدليل فذلك
 لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها فتضعف
 القوة الخيالية فلا تخدع العقل وهذا من الطراز السابق

فانا نقول لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور
فليس ما يثبت منها للبعض يجب ان يثبت منها الاخر بل لا يبعد
ان تتفاوت الاجسام فكون منها ما يضعفه نوع من الحركة
ومنها ما يقويه نوع من الحركة ولا يوهنه وان كان يورث فيه
فيكون ثم سبب بحدود قوته بحيث لا يحسن الاثر فيه فكل هذا
ممكن اذ الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لجملة
دليلنا من قائلوا اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد
منتهى النشوة والوقوف عند الادبعين سنة فما بعدها
فضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوة العقلية
في اكثر الامور ما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تقدير النظر
في العقولات عند حلول المرض بالبدن وعند انحرف بسبب
الشجوخة فانه مهما بان انه يتقوى مع ضعف البدن
في بعض الاحوال فقد بان قوامه بنفسه فتعطله عند تعطل
البدن لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناءه عن التالي
لا ينتج فانا نقول ان كانت القوة العقلية قائمه بالبدن
فضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال فالمقدم
محال واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم
ان يكون المقدم موجودا ثم السبب فيه ان النفس لها فعل
بذاتها اذا لم يعوق عائق ولم يشغلها شغل وهو ادراك العقول
وفعل بالقياس الى مباديه والى ذاته وهو ادراك العقولات
وهما متماثلان متعاقدان فلهما اشتغال باحدهما انصرف
عن الاخر وتقدر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة
البدن الاحساس والخيال والشهوات والغضب والخوف

والغم

والغم والوجع فاذا اخذت تفكر في معقول تعطل عليك
كل هذه الاشياء الاخر بل مجرد المحس قد يمنع من مزاد رالت
العقل ونظيره من غير ان يصيب اليه العقل شيء او يصيب
ذاته كل افة والسبب في ذلك اشتغال النفس بفعل عن
فعل ولذلك تعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف
فانه ايضا مرض في الدماغ وكيف يستبعد التمانع واختلاف
جهتي فعل النفس بعدد البحة الواحدة قد يوجب التمانع
فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر
في معقول عن معقول اخر واين ان المرض الحال في البدن ليس
يتعرض لمحل العلوم انه اذا عاد صحيحا لم يفتقر الى تعلم العلوم
من الراس بل يعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم
بعضها من غير استئناف تعلم والاعتراض اننا نقول نقصان
القوى وزيادة تها لها اسباب كثيرة لا يختصر فقد يقوى بعض
القوى في ابتداء العمر بعضها في الوسط وبعضها في الاخر
وامر العقل ايضا كذلك فلا يبقى الا ان يدعي الغالب ولا
بعد في ان يختلف الشم والبصر في ان الشم يقوى بعد ادبعين
وبضعف البصر وان تساوبا في كونهما حالين في الحكم كما
تفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها
والسمع من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف في امرجتها
لا يمكن الوقوف على ضبطه فلا يبعد ان يكون مراجع الآلات
ايضا مختلف في حق الاشخاص وفي حق الاحوال ويكون
احد الاسباب في سبق الضعف الى البصر دون العقل ان
البصر قدم احوال فانه مبصر في اول فطرته ولا يتم عقله

الا بعد خمس عشرة سنة او زيادة على ما شاهدنا اختلاف
 الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الراس اسبق منه الى شعر
 اللحية لان شعر الراس اقدم فهذه الاسباب ان خاصتها يطر
 فيها ولم يرد هذه الامور الى مجازي العادات فلا يمكن ان يبنى
 عليها علما موثوقا به لان جهات الاحتمال في ما تزيد بها القوى
 وتضعف ولا ينحصر فلا يورث شئ من ذلك يقينا دليلنا
 قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه
 الاجسام لا تزال تنحل والغدا يسد مسد ما ينحل حتى اذا رايها
 صبيا انفصل من الحشيش يمرض مرارا ويذبل ثم يسمن ويموت
 فيمكننا ان نقول لم يبق فيه بعد اربعين شئ من الاجزاء التي
 كانت موجودة عند الانفصال بل كان اول وجوده من اجزاء المني
 فقط ولم يبق فيه شئ من اجزاء المني بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره
 فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو ذلك
 الانسان بعينه وحتى انه يبقى مع علومه من اول صباه ويكون
 قد تبدل جميع اجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن
 وان البدن الله الا عراض ان هذا ينتقص بالبهيمة والجملة
 اذا قسنا حال كبرها بحال الصغر فانه يقال ان هذا ذاك بعينه
 كما يقال في الانسان وليس يدل على ان له وجودا غير الجسم وما
 ذكره في العلم يطل بحفظ الصور المتخيلة فانه يبقى في الصبي
 الى الكبر وان تبدل سايرا اجزاء الدماغ فان زعموا انه لم يتبدل
 سايرا اجزاء الدماغ فكذلك سايرا اجزاء القلب وهما من البدن
 فكيف ينصoran يتبدل الجميع بل نقول الانسان وان عاش
 مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقيت فيه اجزاء من النطفة

فاما ان

فاما ان نتخي عنه فلا فهو ذلك الانسان باعتبار ما بقي كما
 انه يقال هذا ذاك الشجر وهذا ذاك الفرس ويكون بقاء
 المني مع كثرة التحلل والتبدل مثاله ما اذا صب في موضع
 رطل من الماء ثم صب عليه رطل اخر حتى اختلط به ثم اخذ
 منه رطل ثم صب عليه رطل اخر ثم اخذ منه رطل ثم لا يزال
 يفعل ذلك الف مرة فتخفى تحكم في المرة الاخرى ان شئ من
 الماء الاول باق وانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شئ من
 ذلك الماء لانه كان موجودا في الكرة الثانية والثالثة فترتبة
 من الثانية والرابعة فترتبة من الثالثة وهكذا الى الاخر وهذا
 على اصله الزم من حيث جوزه وانقسام الاجسام الى غير
 نهاية فانصباب الغدا في بدن وانحلل اجزاء البدن
 يضاهي صب الماء في هذه الاثناء واعتزافه عنه دليل عاشر
 قالوا القوة العقلية تدرك الكليات الغائبة العقلية التي
 يستحيها المتكلمون احوالا فتدرك الانسان المطلق عند
 مشاهدة المحس لشخص انسان معين وهو غير الشخص المشاهد
 فان المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص ومقدار
 مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق
 مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم انسان
 وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضع ومكان بل
 الذي يمكن وجوده في المستقبل بدخل فيه بل لو عدوا لان
 بقيت حقيقة الانسان في العقل مجردة عن هذه الخواص
 وهكذا كل شئ شاهد المحس مشخصا فيحصل منه للعقل حقيقة
 ذلك الشخص كليا مجردا عن المواد والاوضاع حتى يقسم

اوصافه الى ما هو ذاتي كالجسمية والحيوانية للانسان والى
ما هو عرضي له كالبياض والطول للانسان والشجر ويحكم
بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والشجر وكل ما يدركه
لا على الشخص المشاهد فدل ان الكللي المجرد عن القرائن المحسوسة
معقول عند وثابت في عقله وذلك الكللي المعقول لا انشا
اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون متجرد عن الوضع
والمادة بالاضافة الى الماخوذ منه وهو محال فان الماخوذ
منه ذو وضع واين ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى
الاصل وهو النفس العاقلة فينبغي ان لا يكون للنفس وضع
ولا اليها اشارة ولا لها مقدار والا لو ثبت ذلك لثبت
الذي حل فيه والاعتراض ان المعنى الكللي الذي وضعتموه حاك
في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن
يحل في الحس مجوعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل
يقدر على تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن القرائن
في العقل في كونه جزءا كالمفردون بقراءة الا ان الثابت في
العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال
انه كلي على هذا المعنى وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد
الذي ادركه الحس اولا ونسبة تلك الصورة الى سائر احاد
ذلك الجنس نسبة واحدة فانه لو راي انسانا اخر لم تحدث
له هيئة اخرى وليس كما اذا راي فرسا بعد انسان فانه تحدث
فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس
فان من راي الماء حصلت في خياله صورة ماء فلوراي الماء
بعد حصلت صورة اخرى فلوراي اخرى مالم تحدث صورة

اخرى

اخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثال لكل
واحد من احاد المياه فقد يظن انه كلي بهذا المعنى وكذا اذا راي
اليدين مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع اجزائها بعضها
الى بعض وهو انبساط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتهاء
الاصابع على الاظفار ويحصل مع ذلك صفرها وكبرها ولونها
فان راي يد اخرى تألفها في كل شيء لم يتجدد له صورة اخرى
ولم تؤثر المشاهدة الثانية في حدوث شيء جديد في الخيال
كما اذا راي الماء بعد الماء في انا واحد على فذ واحد وقد يرى
يدا اخرى تخالفها في اللون والقدر فيحدث لها لون اخر
وقدر اخر ولا يحدث له صورة جديدة لليد فان يد الصغير
الاسود تشارك يد الكبير الابيض في وضع الاجزاء وتخالفا
في اللون والقدر فاما تساوي فيه الاول لا يتجدد صورته
اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يتخالفه يتجدد
صورته فهذا معنى الكللي في العقل والحس جميعا فان العقل
اذا ادرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر
صورة جديدة في الجسمية كما في المثال بادراك صورة المائين
في وقتين وكذا في كل مشاهد بهين فهذا لا يوقن بثبوت
كلي لا وضع له اصلا على ان العقل قد يحكم بثبوت شيء لا
اشارة اليه ولا وضع لحكمه بوجود صانع العالم ولكن
من اين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم
يكون الشرح عن المادة هو المعقول في نفسه دون العقل

والعاقلة ما في المأخوذ من المواد فوجهه ما ذكرناه **المسألة**
التاسعة عشر في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل
عليها العدم بعد وجودها وانها سرمدية لا يتصور فناؤها
فيطالبون بالدليل عليه ولهم دليلان احدهما قولهم ان عدما
لا يخلوا اما ان يكون موت البدن او يصند بطلانها او بقدر
القادر وباطل ان تنعدم بموت البدن فان البدن ليس محلا
لها بل هو الة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن
وفساد الة لا يوجب فساد مستعمل الة الا ان يكون
حالة منطبعا فيها كالنفوس البهيمة والقوى الجسمانية
ولان النفوس فعلا بغير مشاركة الة فعلا بمشاركها
فان الفعل الذي لها بمشاركة الة التخيل والاحساس و
الشهوة والغضب فلا جرم يفسد بفساد البدن وبفوت
بفواته وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ادراك العقول
المجردة عن المواد ولا حاجة في كونها مدركة للعقول التي
البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن العقولات ومهما
كان لها فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تنفصل
في قوامها الى البدن وباطل ان يقال انها تنعدم بالصد
اذا تجوهر لا ضد لها ولذلك لا يعدم في العالم الا الاعراض
والصور المتعاقبة على الاشياء اذ تنعدم صورة المائنة
بصدها وهي صورة الهوائية والمادة التي هي محل لا تنعدم
قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالصد اذ

لا ضد

لا ضد لما ليس في محل فان الاضداد هي المتعاقبة على محل واحد وبال
ان يقال نفني بالقدرة اذ العدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه
بالقدرة وهذا عين ما ذكرناه في مسألة ابدية العالم وقد قررناه
ونكنا عليه والاعتراض عليه من وجوه الاول ان نقول هذا بناء
على ان النفس لا تموت بموت البدن اذ ليست حالة في جسم وهو
على المسئلة الاولى فقد لا نسلم ذلك الثاني هو انه مع انها لا
تخل البدن عندهم فان لها علاقة بالبدن فهي لم تحدث الا بحدوث
البدن هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وانكروا على افلاطون
قوله ان النفس قديمة وبعضها الاشتغال بالابدان بمسائل
برهاني محقق وهو ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف
انقسمت وما لا اعظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه وان زعم
انها لم تنقسم فهو محال اذ يعلم ضرورة ان نفس زيد غير نفس عمرو
ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم
من صفات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اضافة
وان كانت النفوس متكثرة فيما ذكركت ولم تتكرر بالمواد ولا
بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب
اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فانها تتكرر
باختلاف الصفات عند من يراها لا انها استفادت من
الابدان هيئات مختلفة لا تماثل نفسان منها وان هيئاتها تنحصر
من الاخلاق والافلاك فقط لا تماثل كما ان الخلق الظاهر قط
لا تماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد وعمرو ومهما ثبت
بحكم هذا البرهان حدوثها عند حدوث النطفة في الرحم واستعدا
مزاجها لقبول النفس المدبرة قبلت النفس لا انها نفس فقط

اذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حالة واحدة
 للقبول فيتعلق بهما نفسان يحدان من المبدأ الاول بواسطة
 او بغير واسطة ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذلك ولا نفس
 ذلك مدبرة لجسم هذا فليس الاختصاص الا لعلاقة خاصة
 بين النفس المخصوصة وبين ذلك البدن المخصوص والا فلا
 يكون بدن احد التوأمين لقبول هذه النفس اولى من الاخر
 والا فقد حدثت نفسان معا واستعدت نطفتان لقبول
 التدبير معا فما المخصص فان كان ذلك المخصص هو الانطباع
 فيه فيبطل بطلان البدن وان كان لم يوجد احد تلك العلاقة
 بين هذه النفس على الخصوص وبين هذا البدن على الخصوص حتى
 كانت تلك العلاقة شرطاً في حد ذاته فاي بعد في ان تكون شرطاً
 في بقائه فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود
 وجودها الا باعادة الله سبحانه على سبيل البعث والنشور
 كما ورد به الشرع والمعاد فان قيل اما العلاقة بين النفس
 والبدن فليس الا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي خلق فيها
 الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك الشوق بها عن غيرها من
 الابدان ولا يحلها في لحظة فتتبع مقبده بذلك الشوق الجبلي
 بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها
 بفساد البدن الذي هي مشتاقة بالجبله الى تدبيره نعم قد
 يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن ان استحكم في الحياة
 استغالبها بالبدن واعراضها عن كسر الشهوات وطلب
 المعقولات فتأذي بذلك الشوق مع فوات الاله التي الشوق
 مقتضاها واما تعيين نفس زيد لشخص زيد في اول الحدوث

فليست ثم

فليست ثم مناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا
 البدن مثلاً اصل لهذه النفس من الاخر لمزيد مناسبة بينهما
 فيخرج اختصاصه وليس في القوة البشيرية ادراك خصوص
 تلك المناسبات وعدم اطلاعنا على تفصيلها لا يشككنا
 في اصل الحاجة الى مخصص ولا يضربنا ايضا في قولنا ان النفس لا
 تفنى بقنا البدن قلنا مهما غابت المناسبة عنا وهي المقتضية
 للاختصاص فلا يبعد ان يكون تلك المناسبة المحمولة على وجه
 هي المقتضية للاختصاص بتوحيج النفس في بقائها الى بقائه البدن
 حتى اذا فسدت فسدت فان المحمول لا يمكن الحكم عليه بان
 يقتضي التلازم ام لا فاعمل تلك النسبة ضرورة في وجود
 النفس فان انعدمت انعدمت فلا ثقة بالدليل الذي ذكره
 الاعتراض الثالث هو انه لا يبعد ان يقال انعدم بقدره الله
 سبحانه كما قررناه في مسئله سرمدية العالم الاعتراض الرابع
 ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم متحصنة
 وهو مسلم فما الدليل على ان عدم الاشياء لا يتصور الا بطريق
 من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائرياً بين
 النفي والاثبات فلا يبعد ان يزيد على الثلاث والاربع فاعمل
 للعدم طريقاً رابعاً وخامساً سوى ما ذكرتموه فخصر الطرق
 في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان دليل ثان وعليه تقوم
 ان قالوا ان كل جوهر ليس في محل يستحيل عليه العدم بل
 البسائط لا بعد مروط وهذا الدليل يثبت فيه اولا ان
 موت البدن لا يوجب انعدامه لما سبق فعند ذلك يقال
 يستحيل ان يعدم بسبب اخر لان كل ما ينعدم من سبب

ما اى سبب كان فففيه قوة الفساد قبل الفساد اى امكان العدم
 سابق على الانعدام كما ان ما يطرأ وجوده من الحوادث فيكون
 امكان الوجود سابقا على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة
 الوجود وامكان العدم قوة الفساد وكما ان امكان الوجود
 وصف اضافي لا يقوم الا بشئ حتى يكون امكانا بالاضافة اليه
 فكذلك امكان العدم ولذلك قيل ان كل حادث فيفتقر الى
 مادة سابقة فيكون بينهما امكان وجود الحوادث وقوتهما
 سبق في مسئلة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للتو
 الطاري والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول
 عند طريانه وهو غيره وكذلك قابل العدم ينبغي ان يكون موجودا
 عند طريانه العدم حتى بعد شئ حكما وحقيقة ويكون ماعدا
 غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وامكانه كما
 ان ما بقي عند طريانه الوجود يكون غير ما طرأ وقد كانت فيه قوة قبول
 الطاري فيلزم ان يكون الشئ الذي طرأ عليه العدم مركبا من شئ
 انعدم ومن قابل للعدم يبقى مع طريانه العدم وقد كان هو حامل
 قوة العدم قبل طريانه العدم ويكون حامل القوة كالمادة والعدم
 منها كالصورة ولكن النفس بسيط وهي صورة مجردة عن المادة
 لا تركيب فيها وان فرض فيها تركيب من صورة ومادة فيجب نقل
 البيان الى المادة التي هي السخ والاصل الاول اذ لا بد وان يتبع
 الى اصل يستحيل العدم على ذلك الاصل وهي المسمى نفسا كما
 يستحيل العدم على مادة الاجسام فانها اذ ليست ابديةا متما
 تحدث عليها الصور وتعدم منها الصور وفيها قوة طريانه
 الصور عليها وقوة انعدام الصور منها فانها قابلة للصدين

على السوا

على السوا وقد ظهر من هذا ان كل موجود ابدى احدى الذات
 يستحيل عليه العدم ويمكن تفهم هذا بصيغة اخرى وهوات
 قوة الوجود للشئ تكون قبل وجود الشئ فيكون عين ذلك الشئ
 ولا تكون نفس قوة الوجود بيان ان الصحيح البصر يقال انه بصير
 بالقوة اى فيه قوة الابصار ومعناه ان الصفة التي لا بد منها
 في العين ليصح الابصار موجودة وان تأخر الابصار فلنا شرط
 اخر فيكون قوة الابصار للسواد مثلا موجودة للعين قبل
 ابصار السواد بالفعل فنحصل ابصار السواد بالفعل لم تكن
 قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار
 اذ لا يمكن ان يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه موجودا
 بالفعل موجودا بالقوة بل قوة الوجود انتظا حقيقة الوجود
 الحاصل بالفعل ابدأ واذا ثبتت هذه المقدمات فنقول لو
 انعدم الشئ البسيط لكان امكان العدم قبل العدم حاصلا
 لذلك الشئ وهو المراد بالقوة فيكون امكان الوجود حاصلا
 فان ما امكن عدمه فليس واجبا الوجود فهو ممكن الوجود ولا
 نعتي بقوة الوجود الا امكان الوجود فيؤدي الى ان يجتمع الشئ
 الواحد قوة وجوده نفسه مع حصول وجوده بالفعل و
 يكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة
 الابصار تكون في العين التي هي عين الابصار ولا تكون في
 نفس الابصار اذ يؤدي الى ان يكون الشئ بالقوة بالفعل
 متنافسان بل مهما كان الشئ بالقوة لم يكن بالفعل ومما كان
 بالفعل لم يكن بالقوة وفي اثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم
 اثبات لقوة الوجود في حال الوجود وهو محال وهذا بعينه

هو الذي قررناه لهم في مصيرهم الى استحالة حدوث المادة و
العناصر واستحالة عدمها في مسئلة ازلية العالم وابدية وم
منشا التلبس وضعهم الامكان وضعا مستديما محمدا
يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع فلا نعيد فان المسئلة
فلو فرق بين ان يكون المتكلم فيه جوهر مادة او جوهر نفس **مستدل**
المعشرون في ابطال انكارهم بعث الاجساد وورد الارواح الى الابدان
ووجود النار الجسدية ووجود الجنة والحدود العين وسائر ما وعد
به الناس وقولهم ان كل ذلك امثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب
وعقاب روحانيين هما اعلا رتبة من الجسدية وهو مخالف لا اعتقا
المسلمين كافة فلنقدم تفهيم معتقدهم في الامور الاخرية ثم
لنعرض على من يخالف الاسلام من جملة وقد قالوا ان النفس
تبقى بعد الموت بقاء سرمديا اما في لذة لا يحيط الوصف بها
لعظمها واما في الم لا يحيط الوصف به لعظمته ثم قد يكون ذلك
الالم مخلدا وقد يمتحي على طول الزمان ثم يتفاوت طبقات الناس
في درجات الالم والذات تفاوتها غير محصور كما يتفاوتون في
المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتها غير محصور واللذة السرمدية
لنفس الكاملة الزكية والالام السرمدية للنفس الناقصة
المتلطفة والالم المقتضي للنفس الكاملة المتلطفة فلو تنال
السعادة المطلقة الا بالكمال والزكية والطهارة والكمال
بالعلم والزكاة بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة العقلية
غداؤها ولذتها في درك المعقولات كما ان القوة الشهوانية
لذاتها في نيل المشتى والقوة البصرية لذتها في النظر الى الصور
الجميلة وكذلك سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات

البدن وشواغله وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة في الحيوة
الدينية حقها ان تالم بفوات النفس ولكن الاشتغال بالبدن
ينسبه نفسه ويلهيه عن الاله كالتخفيف لا يحسن بالالم وكالتخدير
لا يحسن بالنار فذا بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن
كانت في صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحسن بالالم فذا
زال الخدر شعر بالالام العظيم دفعة واحدة هجومها والنفس
المدركات للمعقولات قد يلتذ بها التذاذ اخفيا عما يقتضيه
طباعه وذلك لشواغل البدن واشغال النفس بشهواتها ومثال
مثال المريض الذي في فيه مداره يستبشع الشيء الطيب الحلو
ويستبشع الغذاء الذي هو اتم اسباب اللذة في حقه فلا يلتذ
به لما عرض من المرض فالنفس الكاملة بالعلوم اذا انحط عنها
اعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من عرض عليه
الطعام الا لذو الذوق الا طيب وكان بر عارض يمنع من الادراك
فذاك العارض فادرك اللذة العظيمة وذاقه دفعة او مثال
من اشتد عشقه في حق شخص فضا جعه ذلك الشخص وهو
نام او معنى عليه فلا يحسن فينتبه فجاء فيشعر بلذة الوصال
بعد طول الانتظار دفعة واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاعتناء
الى اللذات الروحانية العقلية الا انه لا يمكن تفهيمه الا بمسئلة
مما شاهد الناس في الحيوة وهذا كما اننا لو اردنا ان نفهم الصبي
والعين لذة الجماع لم نقدر عليه الا بمسئلة في حق الصبي للعب
الذي هو الذلا شيئا عنده وفي حق العين بلذة الاكل الطيب
مع شدة الجوع ليصدق باصل وجود اللذة ثم يعلم ان ما
فهمه بالمثال ليس يحقق عنده لذة الجماع فان ذلك لا يدرك

الآ بالذوق والدليل على ان اللذات العقلية اشرف من اللذات
الجسمانية امر ان احدهما ان حال الملكة اشرف من حال السباع
والخنازير والبهايم وليست لها اللذات الحسية من الجماع
والاكل وانما لها لذة الشعور بجمالها وجمالها الذي خصت به
في نفسها في اطلاعها على حقائق الاشياء وقربها من رب العالمين
في الصفات لا في المكان وفي مرتبة الوجود فان الموجودات حصلت
من الله سبحانه على ترتيب وبوساطة فالذي يقرب من
الوساطة رتبته لا محالة اعلى والثاني ان الانسان ايضا
قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية فان من يتمكن من غلبه
عدوه والشهوات به يهجر في تحصيله ملاذ الانكحة والاطعمة
بل قد يهجر الاكل طول النهار في لذة غلبته الشطرنج والسرور
مع خسة الامم فيهما ولا يحس بالاجوع وكذا الشوق الى
الحسنة والرياسة يرد بين الخدام حشمة بقضا الوطر من
عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره وينتشر عنه فيصون الحشمة
ويترك قضاء الوطر ويستحق ذلك محافظة على ما الوجه
فيكون ذلك لا محالة الذعنة بل ربما يهجم الشجاع على جم
غفير من السباع مستحقا لخطر الموت شغفا بما يتوهم
بعد الموت من لذة الساب والاطراء عليها فاذا اللذات العقلية
الاخرى افضل من اللذات الحسية الدنيوية ولو لا ذلك
لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى اعددت
لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي له
من فرة اعين فهذا الوجه الحاجة الى العلم والنافع من جملة

العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله سبحانه وصفاته
وملائكته وكيفية وجود الاشياء منه وما وراء ذلك ان
كان وسيلة اليه فهو نافع لاجله وان لم يكن وسيلة
اليه كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم المصنعة
فهي صناعات وحرف كسائر الصناعات واما الحاجة الى
العمل والعبادة اولزكاه النفس فان النفس في هذا البدن
مطروده عن درك حقائق الاشياء لا لكونها من طبيعة
في البدن بل لاشتغالها به ونزوعها الى شهواته وشوقها
الى مقتضياته وهذا النزوع والشوق هيئة للنفس تترسخ
فيها وتمكن منها بطول المواظبة على اتباع الشهوات والفتنة
على الانس بالمحسوسات المستندة فاذا تمكنت من النفس
ومات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من النفس و
مؤدية من وجهين احدهما انها تمنعها عن لذاتها الخاصة
بها وهي الاتصال بالملكه والاطلاع على الامور الجميلة
الالهية ولا يكون معها البدن الشاغل فيلهيها عن التالم
كاقبل الموت والثاني انه يبقى معها الحرص والميل الى الدنيا
واسبابها ولذاتها وقد سلبت منها الا لافان البدن هو الاله
للوصول الى تلك اللذات فيكون حاله حال من عشق امرأة
والف رياسة واستانش بالاولاد واستروح الى مال و
ابتهج بحشمة فقتل معشوقه وعزل عن رياسته وسبى اولاده
ونسأوه واخذ امواله اعداؤه واسقطت بالكليته حشمة
فيقاسم من الالم ما لا تخفى وهو في هذه الحياة غير منقطع الالم
عن عود امثال هذه الامور فان حال الدنيا غادر ورايح فكيف

إذا انقطع الأمل بفقدان البدن بسبب الموت ولا ينبغي التفرغ
بهذه الهبات الأكف النفس عن الهوى والأعراض عن الدنيا
والأقبال بكنة الجهد والجد على العلم والتقوى حتى تنقطع علاقتك
عن الأمور الدنيوية وهو في الدنيا يستحكم علاقتك مع الأمور
الآخروية فإذا مات كان كالمخلص عن سجن والواصل إلى
جميع مطالبه وهو جنته ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات
عن النفس ومحوها بالكليته فإن الضرورات البدنية جاذبة
إليها إلا أنه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال سبحانه
وإن منكم إلا واردة ما كان عارياً من مقتضيات الآخرة إذا
ضعفت العلاقة لم تشتد كايدها وعظم الالتداد
بما اطلع عليه عند الموت من الأمور الإلهية فاما أثر مفارقة
الدنيا والنزوع إليها وعن قرب كمن يستنهض من وطنه
إلى منصب عظيم وملك مرتفع فقد تروق نفسه حاله الفراق
على أهله ووطنه فينادي إذا ما ولكن ينجي بإستئذان من
لذة الابتهاج بالملك والرياسة ولما لم يمكن سلب هذه
الصفات بالكليته ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط
بين كل طرفين متقاربين لأن الماء الفار لا حار ولا بارد
فكان بعيد عن الصفتين فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك
المال ليستحكم فيه حرص المال ولا في الانفاق فيكون مبدراً
ولا أن يكون ممتنعاً عن كل الأمور فيكون جباناً ولا
منهمكاً في كل أمر فيكون متهوراً بل يطلب الجود قائم
يطلب الوسط بين النحل والتبذير والشجاعة فإنها الوسط
بين الجبن والتهور وكذا في جميع الأخلاق وعلم الأخلاق

طويل

طويل والشرعية بالعت في تفصيلها ولا سبيل في تهذيب
الأخلاق إلا بمراعات قانون الشرعية في العمل حتى لا يتبع
الإنسان هواه فيكون قد اتخذ الهوى به بل يفقد الشرع فيفقد
ويحجم بأشارته لا باختياريته فتهدب به أخلاقه ومن عدم
هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعاً فهو الهالك ولذلك
قال الله سبحانه قد افلح من زكها وقد خاب من دسها
ومن جميع الفضيلتين العلمية والعملية فهو العارف
العابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية
دون العملية فهو العالم الفاسق فتعذب مدة ولكن لا
يدوم لأن نفسه قد كملت بالعلم ولكن العواضيل البدنية
تلتطمح لتطحن عارضاً على خلاف جوهر النفس وليس
تجدد الأسباب المجددة فيصحي على طول الزمان ومن له
الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم ويصحو عن
الآل ولا يحطى بالسعادة الكاملة وزعموا أن من
مات فقد قامت قيامته وأما ما ورد في الشرع من
الصور فالقصد به ضرب الأمثال لقصور الأفعال عن
درجته هذه الذات فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر لهم
أن تلك الذات فوق ما وصف لهم فهذا مذهبهم
ونحن نقول أكثر هذه الأمور ليس على مخالفة الشرع
فإننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم
من المحسوسات ولا ننكر بقا النفس عند مفارقة البدن
ولكننا عرفنا ذلك بالشرع إذ قد ورد بالمعاد ولا يفهم
المعاد إلا بقا النفس وإنما انكرنا عليهم من قبل دعواهم

معرفة ذلك بحجة العقل ولكن المخالف للشرع منها انكار
 حشر الاجساد وانكار الذات الجسمانية في الجنة والالام
 الجسمانية في النار وانكار وجود الجنة ونار كما وصف في
 القرآن فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادات والروحة
 والجسمانية وكذا الشقاوة وقوله سبحانه فلا تعلم نفس ما اخفي
 لهم من فرة عين اي لا تعلم جميع ذلك وقوله اعددت لعباءة
 الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت فكذلك وجود
 تلك الامور الروحانية الشريفة لا تدل على نفي غيرها بل الجمع
 بين الامرين اكمل في الموعود اكمل الامرين وهو ممكن فيجب التنبه
 على وفق الشرع فان قيل ما ورد فيه امثال ضربت على جفاتها
 الخلق كما ان الوارد من آيات التشبيه واجارها امثال على
 قدر فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عامة الناس
 والجواب ان التسوية بينهما تحكم بل هما متفرقان من وجهين
 احدهما ان الالفاظ الواردة في التشبيهة يحتمل التاويل
 على عادة العرب في الاستعارة وما ورد في وصف الجنة
 والنار وتفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التاويل
 فلا يبقى الا حمل الكلام على التلبس بتخييل نقيض الحق لمصلحة
 الخلق وذلك مما ينقدس عنه منصب النبوة والثاني ان
 ادلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة
 وبداية الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه
 فوجب التاويل بادلة العقول وما وعد من امور الآخرة
 ليس محالا في قدرة الله سبحانه فيجب الجري على ظاهر
 الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه فان قيل قد دل

الدليل العقلي على استحالة بعث الاجساد كما دل الدليل
 على استحالة الصفات على الله سبحانه فظا لهم باظهاره
 ولهم في ذلك مسائل المسلك الاول قولهم نقدير
 العود الى الابدان لا يخلوا من ثلثة اقسام اما ان يقال
 الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به
 كما ذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التي هي فاعلة بنفسها
 ومدبرة في الجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحيق
 اي امتناع الخالق عن خلقها فتعدم والبدن ايضا يعدم
 ومعنى المعاد اعاده الله سبحانه للبدن الذي انعدم ورده
 الى الوجود واعادة الحياة التي انعدمت او يقال مادة
 البدن تبقى زابا ومعنى المعاد ان يجمع وتركب على شكل ادم
 وتخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم واما ان يقال النفس
 موجودة وتبقى بعد الموت ولكن يرد البدن الاول بجميع تلك
 الاجزاء بعينها وهذا قسم واما ان يقال تزد النفس الى بدن سوا
 كان من تلك الاجزاء او من غيرها ويكون العائد ذلك لانسات
 من حيث ان النفس تلك النفس فاما المادة فلا نفقات اليها اذ
 الانسان ليس انسانا بها بل بالنفس وهذه الاقسام الثلاثة
 باطلة اما الاول فظاهر لبطون لانه مهمل انعدمت الحياة
 والبدن فاستيناف خلقها ايجادا لمثل ما كان لا عين ما كان
 بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء ويخمد شيء
 كما يقال فلان عاد الى الانعام اي ان المتعم باق وترك الانعام
 ثم عاد اليه اي عاد الى ما هو الاول بالجنس ولكن غيره بالعدد
 فيكون عودا بالحقيقة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد الى

البلد اي بقي موجودا خارجا وقد كان له كون في البلد فعاد الى
مثل ذلك فان لم يكن شيء باق وشيان متعديان متباينون و
يتخللها زمان لم يتم اسم العود الا ان يسلك مسلك المعترلة
فقول المعدوم شيء ثابت والوجود حال تعرض له مرة وينقطع
تارة ويعود اخرى فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات
ولكنه رفع للعدم المطلق الذي هو النفي المحض وهو اثبات
للذات المستمرة النبات الى ان يعود اليها الوجود وهو محال
وان اختارنا صر هذا القسم بان قال تراب لبدن لا يعني فيكون
باقيا فيعاد اليه الحياة فنقول عند ذلك يستقيم ان يقال
عاد التراب بعد ان انقطعت الحياة عنه مرة ولا يكون ذلك
عود الانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان
انسان لا يبادر والتراب الذي فيه اذا تبدل عليه سائر الاجزاء
او اكثرها بالعدا وهو ذلك الاول بعينه فهو هو باعتبار روحه
او نفسه فاذا عدت الحياة او الروح فما عدم لا يعقل عود
وانما يستأنف مثله ومهما خلق الله سبحانه حياة انسانية
في تراب يحصل من بدن شجر او فرس او نبات كان ذلك
ابتداء خلق انسان والمعدوم فقط لا يعقل عوده والعائد
هو الموجود اي عاد الى حاله كانت له من قبل اي الى مثل
تلك الحال والعائد هو التراب الى صفة الحياة وليس للانسان
بدن اذ قد يصير بدن الفرس غدا الا انسان فتخلق منه
نطفة يحصل منها انسان فلا يقال للفرس انقلب انسانا
بل الفرس فرس بصورته لا يبادر وقد انعدمت الصورة وما
بقيت الا المادة واما القسم الثاني وهو تقدير بقاء النفس

وردها

وردها الى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور لكان معادا اي
عودا الى تدبير البدن بعد مفارقة ولكنه محال اذ بدن الميت
ينحل ترابا او تاكله الديدان والطيور ويستحيل دما وبخارا
وهواء ويمتزج بهو العالم وبخاره وما سرامتراجا بعد انزاع
واستخلاصه ولكن ان فرض ذلك انكالا على قدرة الله سبحانه
فلا يخلوا اما ان يجمع الاجزاء الذي مات عليها فقط فينبغي
ان يكون معادا لا قطع ومجدوع الانف والاذن وناقص
الاعضاء كما كان وهذا مستقيم لا سيما في اهل الجنة وهم الذين
خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم على ما كانوا عليه
من الهزال عند الموت وان جمع جميع اجزائه التي كانت
موجودة في جميع عمره فيه فهو محال من وجهين احدهما ان
الانسان اذا تغدا بالحم انسان وقد جرت العادة به في بعض البدن
ويكثر وقوعه في اوقات الخط فيتعذر حشرهما جميعا لان
مادة احدهما كانت بدنا للمأكول فصارت بالعدا بدنا للوكل
ولا يمكن رد نفسين الى بدن واحد والثاني انه يجب اعادة
جزء واحد كبدا وقلبا وبدا ورجلا فانه ثبت بالصناعة الطبية
ان الاجزاء العنصرية يعتدى بعضها بفصل البعض فيغده
الكبد باجزاء القلب وكذا سائر الاعضاء فنرض اجزاء بعينه
قد كانت مادة محله من الاعضاء فالى اي عضو يعاد بل لا
محتاج في تقدير الاستحالة الاولى الى كل الناس للناس
فانت اذا نامت ارضا ظاهرا لثريه المعودة علت بعد طول
الزمان ان تراها جثثا لموتنا وقد تفرقت وزرع فيها و
عرس وصار حيا وفاكهة ونشاولها الدواب فصارت

بدنا من مادة يشار إليها الا وقد كانت بدنا لاتا سر كثيرة
فاحتمالات وصارت خرابا ثم بنا تا ثم كما ثم جونا تا بل يلزم
منه محال ثالث وهوان النفوس المفارقة للابدان غير متناهية
والابدان اجسام متناهية فلا تبقى المواد التي كانت موادا لان
بالنفس الناس كلهم بل تضيق عنهم واما القسم الثالث وهو
النفس الى بدن انساني من اي مادة كانت واي تراب فهو محال
من وجهين احدهما ان المواد القابلة للكون والفساد محصورة
في مقعد فلك القمر لا يمكن عليها مزيد وهي متناهية والانفس
المفارقة للانسان غير متناهية فلا تبقى بها والثاني ان التراب
لا يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا بل لا بد وان تخرج العناصر
امتزاجا ايضا هي امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا
يقبل هذا التدبير ولا يمكن اعادة الانسان وبدنه من خشب
او حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسمت اعضاءه بدنه
الى اللحم والعظم والاعلاط ومهما استعد البدن و
المزاج لقبول نفس استحق من المبادى الواهية للنفوس
حدوث نفس فيتوارد في البدن الواحد نفسان ولهذا بطل
مذهب الناسخ وهذا المذهب هو عين النسخ فانه يرجع الى
اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن اخر
غير البدن الاول والمسلك الذي يدل على بطلان النسخ
يدل على بطلان هذا المسلك الاعتراض هو ان نقول
بم تنكرون على من يختر القسم الاخير ويرى ان النفس
باقية بعد الموت وهي جوهر قائم بنفسه فان ذلك لا يخالف
الشرع بل دل عليه الشرع في قوله سبحانه ولا تحسبن الذين

قتلوا

قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون ويقول
صلى الله عليه وسلم ارواح الصالحين في حواصل طير خضر
معلقة تحت العرش وبما ورد من الاخبار بشعور الارواح
بالصدقات والخيرات وسؤال منكرو نكير مع عذاب القبر و
غيره فكل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على البعث
والنشور بعده وهو بعث البدن وذلك ممكن بردها الى بدن
اي بدن كان من مادة البدن الاول او من غيره او من مادة
استنوت خلقها فانه هو بنفسه لا يبدل اذ تبدل عليه اجزاء
البدن من الصغير الى الكبير بالهزال والسمن وتبدل الغذاء
ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا
مقدور الله سبحانه ويكون ذلك عود تلك النفس فانه
كان يتعدى عليه ان يخطى بالالام والذات الجسمانية لفقد
الالة وقد اعيدت اليه الة مثل الاولى فكان ذلك عودا
محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا يكون النفس غير متناهية
وكون المواد متناهية محال لا اصل له فانه بناء على قدم العالم
وتعاقب الادوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفس
المفارقة للابدان عنده متناهية وليست اكثر من المواد الموجودة
وان سلم انها اكثر فالله سبحانه قادر على الخلق واستيفاف
الاختراع وانكاره انكار لقدرة الله سبحانه على الاحداث
وقد سبق بطلاله في مسألة حدث العالم واما ادلتكم
الثانية بان هذا ناسخ فلا مشاحة في الاسماء فما ورد الشرع
ير يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما تنكر نحن النسخ في
هذا العالم فما البعث فلا تنكرو سمي تناسخا ولم يسم تناسخا

وقولكم ان كل مزاج استعداد لقبول نفس استحق به حدوث
نفس من المبادى رجوع الى ان حدوث النفس بالطبع لا
بالارادة وقد بطل ذلك في مسألة حدث العالم كيف ولا
يبعد على مساق مذهبكم ايضا ان يقال انما يستحق حدوث
نفس اذا لم يكن ثم نفس موجوده فنستألف نفس فيبقى ان
يقال فلم لم يتعلق بالامرجة المستعدة في الارحام قبل البعث
والنشور بل في عالمنا هذا فيقال لعل النفس المفارقة
تستدعى نوعا اخر من الاستعداد ولا يتم سببها في ذلك
الوقت ولا بعد في ان يفارق الاستعداد المستروط للنفس
الكاملة المفارقة الاستعداد المستروط للنفس الحادثة ابتداء
التي لم تستعد كما لا يتدبر البدن مرة والله سبحانه اعلم
بتلك الشروط واسبابها واوقات حضورها وقد ورد
الشرع به وهو ممكن فنجب المقصد بقوله المسلك الثاني
ان قالوا ليس في المقدور ان يتقلب الحديد ثوبا منسوجا
بحيث يعتم به الا ان تتحلل اجزا الحديد الى العناصر باسباب
تستولى على الحديد فتحلله الى بسائط العناصر ثم تجتمع
العناصر وتدار في اطوار في الحلقة الى ان تكتسب صورة
القطن ثم يكتسب القطن صورة الغزل ثم يكتسب الغزل الانظام
المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة ولو قيل ان قلب الحديد
عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة في هذه الاطوار على سبيل
الترتيب لكان محالا نعم يجوز ان نخطر الانسان ان هذه
الاستحالات يجوز ان تحصل كلها في زمان متقارب لا يحس
الانسان طولها فيظن انه وقع فجاء دفعة واحدة واذا عقل

هذا

هذا فلا انسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر او ياقوت
او دراو تراب محض لم يكن انسانا بل لا يتصور ان يكون انسانا
الا ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام
والعروق واللحم والعصار ديف والاخلوط والاجزاء
المفردة متقدما على المركبة فلا يكون البدن مالم تكن الاعضاء
ولا تكون الاعضاء المركبة مالم تكن العظام واللحم والعروق
ولا تكون هذه المفردات مالم تكن الاخلوط ولا تكون الاخلوط
الاربعة مالم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء مالم
يكن حيوان او نبات وهو اللحم والحبوب ولا يكن حيوان
وبنات مالم تكن العناصر الاربعة جميعا بمنزلة بشرائط
مخصوصة طويلة اكثر مما فصلنا جملتها فاذا لا يمكن ان يتجدد
انسان لتردد النفس اليه الا بهذه الامور ولها اسباب كثيرة
اقتلبت التراب انسانا بان يقال له كن فيكون او بان تمهد
اسباب انقلابه في هذه الادوار واسبابه هي القا النطفة
المستخرجة من لباب بدن الانسان في رحم حتى تستمد من
دم الطمث ومن الغذاء مدة حتى تتخلق مضغعة ثم علفة ثم
جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم كهلا وقول القائل يقال له كن
فيكون غير معقول اذا التراب لا يخاطب وانقلابه انسانا
دون التردد في هذه الاطوار محال وتردده في هذه الاطوار
دون جريان هذه الاسباب محال فيكون البعث محالا لا غير
انا نسلم ان التردد في هذه الاطوار لا بد منه حتى يصير بدنه
الانسان كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقي حديد
الما كان ثوبا بل لا بد وان يصير قطننا مغزولا ثم منسوجا

ولكن ذلك في لحظة او في مدة ممكن ولم يتبين لنا ان البعث
يكون في اوحى ما بقدر اذ يكون جمع العظام وانتشار
اللحم والبناء في زمن طويل وليس المناقشة فيه وانما النظر
في ان الترفيق في هذه الاطوار يحصل بمجرد القدرة من غير
واسطة او بسبب من الاسباب وكلاهما ممكن عندنا كما
ذكرنا في المسئلة الاولى من الطبيعيات على اجزا العادات
وان المفترقات في الوجود افتراقها ليس على طريق التلازم
بل العادات يجوز خرقها فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور
مع وجود اسبابها واما الثاني فهو ان نقول ان ذلك يكون
باسباب ولكن ليس من شرطه ان يكون السبب هو المجهود
بل في جزاء المقدورات عجائب وعزائب لم يطلع عليها
ينكرها من يظن ان لا وجود الا ما يشاهده كما تنكر طائفة
السحر واليرنجيات والطلسمات والمعجزات والكرامات
وهي ثابتة بالاتفاق باسباب غريبة لا يطلع عليها بل لولم
يرا انسان المغناطيس وجذب الحديد وحكي له ذلك لا ينكر
وقال لا يتصور جذب الحديد الا بنحيط يشد عليه ويجذب
وانه المشاهد في الجذب حتى اذا مشاهده تعجب منه وعلم ان
عليه قاصرا عن الاحاطة بعجائب القدرة وكذا الملحمة المنكرة
للبعث والنشور اذا بعثوا وراو عجائب صنع الله سبحانه
فيه ندما ندما لا تشفعهم ويتسرون على جمودهم يخسر
لا يعينهم ويقال لهم هذا الذي كنتم تكذبون كالذي
يكذب بالخاص والاشياء الغريبة بل لو خلق الانسان
عاقلا ابتغاء وقيل له ان هذه النطفة المشابهة الاجزا

تنقسم

تنقسم اجزاؤها المشابهة في رحم ادمية الى اعضاء مختلفة
لحمية وعصبية وعظمية وعرقية وغظروفية وشحمية فتكون
فيها العين على سبع طبقات مختلفة في المزاج واللسان
والاسنان على ثمانية في الرخاوة والصلابة مع تجاورها
وهلم جرا الى البدائع التي في الفطرة لكان انكاره اشد
من انكار الملحمة حيث قالوا اننا كنا عظاما نخرة الايسر
فليس ينكر المنكر البعث انه من اين عرف انحصار اسباب
الوجود في ما شاهد ولم يبعد ان يكون في ان يكون في اجزا
الابدان منها غير ما شاهد وقد ورد في بعض الاخبار
انه يوم الارض في وقت البعث مطر فطرقتها تشبه النطفة
وتختلط بالتراب فاي بعد في ان يكون في الاسباب الالهية
امر يشبه ذلك ونحن لانطلع عليه ويقتضي ذلك ابتغاء
الاجساد واستعدادها لقبول النفوس المحسوسة فهل هذا
الانكار مستند الى الاستبعاد المجرد فان قيل الفعل الاله
له مجرى واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال الله سبحانه
وما امرنا الا واحدا كلم بالبحر وقال تعالى ولن نجد
لجنة الله تبديلا وهذه الاسباب التي توهمتم مكانها
ان كانت فينبغي ان تطرد ايضا فتكرر الى غير نهاية وان
يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد الى
غير نهاية وبعد الاعتراف بالتكرير والدور فلا يبعد
ان تختلف مناهج الامور في كل الف سنة مثلا
ولكن يكون ذلك التبدل ايضا دائما ابد يا على سنين واحد
فان سنة الله سبحانه لا تبدل فيها وهذا لما كان الفعل الاله

يهدر عن المشية الالهية والمشيئة الالهية ليست متعينة
 الجمة حتى يختلف نطقها باختلاف جهاتها فيكون الصادق
 منها كيف ما كان مستطاعا انتظما ما يجمع الاول والاخر على
 سبق واحد كما نراه في سائر الاسباب والمسببات فان
 جودهم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهدة لا
 او عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرار
 والدور فقد دفعتم القيمة والاخرة وما دلت عليه
 ظواهر الشرع اذ يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجودنا
 هذا البعث كرات وسبعود كرات وهكذا على الترتيب
 وان قلتم ان السنة الالهية بالكلية تتبدل الى جنس
 اخر ولا يعود فنا هذه السنة وتنقسم مدة الامكان الى
 ثلثة اقسام قسم قبل خلق العالم اذ كان الله تعالى ولا عالم
 وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به الاختتام وهو المنهاج
 المبقى بطل الا تساق والانتظام وحصل التبديل السنة
 الله سبحانه وهو محال فان هذا انما يكون بمشيئة مختلفة باختلاف
 الاحوال اما المشيئة الالهية فلما مجرى واحد مصروف
 لا يتبدل عنه لان الفعل مضاه للمشيئة والمشيئة على سنن
 واحد لا تختلف بالاضافة الى الزمان وزعموا ان هذا
 لا يناقض قولنا ان الله سبحانه قادر على كل شيء فاننا نقول
 ان الله سبحانه قادر على البعث والنشور في جميع الامور
 الممكنة على معنى انه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق
 قولنا هذا ان يشاء ولا ان يفعل وهذا كما انا نقول ان فلانا
 قادر على ان يحرق نفسه وينج بطن نفسه ويصدق

ذكر

ذلك على معنى انه لو شاء لفعل ولكننا نعلم انه لا يشاء ولا
 يفعل وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر
 على معنى انه لو شاء لفعل فان الجمليات لا تناقض الشرطيات
 كما ذكر في المنطق اذ قولنا لو شاء لفعل شرطى موجب و
 قولنا ما شاء وما فعل جملتان سالتان والسالبة الجلية
 لا تناقض الموجبة الشرطية فاذا الدليل الذى دلنا
 على ان مشيئته اذلية وليست متعينة بدلتنا على ان مجرى
 الامر الالهى لا يكون الا على انتظام واتساق بالتكرار والعود
 وان اختلفت في احاد الاوقات فيكون اختلافها ايضا
 على انتظام واتساق بالتكرار والعود اما غير هذا فلا يمكن
 والجواب ان هذا استمداد من مسئلة قدم العالم فان المشيئة
 قديمة فليكن العالم قديما وقد بطلنا ذلك وبيننا انه لا
 يبعد في العقل وضع ثلاثة اقسام وهي ان يكون الله
 سبحانه موجودا ولا عالم ثم خلق العالم على النظم المشاهد
 ثم يستأنف نظاما ثانيا وهو الموعود في الجنة ثم بعد
 الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لولا ان الشرع
 قد ورد بان الثواب والعقاب والجنة والنار لا اخر لها
 وهذه المسئلة كيف ما رددت سمي على مسئلتين
 احدها حدث العالم وجواز حصول حادث من قديم
 والثانية حرق العادات مخلق المسببات دون
 الاسباب او احداث اسباب على منهج اخر غير معتاد
 وقد فرغنا من المسئلتين جميعا خاتمة الكتاب
 فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء افقظهم

قوة ذاتة الله محسوس ولورسه طوم دیرلر آجی وطائلو واکشی و غیر لری و اگر عرض قوه
شامه الله محسوس ولورسه دواج دیرلر راجح و طیبه و کرمه کی و اگر عرض قوه لامسه الله
محسوس ولورسه محسوسات در لر خفت و ثقل و حرارت و برودت و رطوبت و یبوست کی
اگر عرض بدن حیوان انس و اولیوب و لور عرض ذائل و لور قوه حیوانیت ذائل ولورسه حیوانیت
دیرلر اگر عرض الله حیوان مقاومت ابد و عضو مخصوصه اولمازسه قدرت اگر عرض قلبه
اولوب اگر برشی جزیه میل ایدرسه ارادت و محبت دیرلر و اگر برشی دفعه میل ایدرسه کراهت
دیرلر و اگر عرض قلبی بر شینک وجودی تحصیل توجه ایتزسه نفرت دیرلر و اگر عرض بر شینک
اوزرینه نفی و اثبات الله حکمی طلب ایدرسه نظر تفکر دیرلر و اگر عرض نفس حکم اولوب نظر تفکر
توقفا ایدرسه حکم نظری دیرلر ایتزسه بدیهی دیرلر و اگر سبب موجبدن حاصل اولوب
جازم ایتسه اعتقاد دیرلر واقع مطابق ایتسه اعتقاد حق دکل ایتسه اعتقاد باطل و جهل
مربک دیرلر اگر حکم جازم اولیوب راجح ایتسه غالب طرفه ظن مغلوب طرفه و هم دیرلر اگر
ایکی طرفی مساوی ولورسه شک دیرلر اگر حکم سبب موجبدن حاصل ولورسه تقلید دیرلر
اگر حکم باطنیه دن ایتسه حکم وجدانی دیرلر اجلاق و صوتلق و الو و غصه و خوف و خزن
و فرج و سرور کی بولر مخلوقاتک اقسا میدر اجمالاً ذکر اولندی بصیورت کشاد اولسون
و التذکر

مقام سادس ایمان بالقضا و القدر بیانده اولمیدر معلوم اولدکه تبارک و تعالی هر شی قضا ایشدد
و قضا اهل سنت عند نده و مذهبنده اراده ربانیه ناک تعلقاتندن عبارتد امدی جمیع کائنات
وجوده کلزون اول نوجمله و کیفیت ایلد و نه زمانده اولد جفتی بیلور اراده علیه هی تعلق ایدوب
لوح محفوظه یا زلشدر نتمک امام ترمیدی عبادت بر ایضا است رضی الله تعالی عنه روایتند
شویه بیوردکه حضرت رسول کائنات صلی الله علیه وسلم بیوردکه ان اول ما خلق الله القلم
یعنی تحقیق حق تعالی ناک اول خلق ایلدی کی نسنه قلدر ابوهریره رضی الله تعالی عنه روایتند
اول شی خلق الله القلم ثم النون و هی الدوات یعنی حق تعالی ناک اول خلق ایلدی کی قلدر صکره کی
یوندر یعنی دوات و قال له اکتب و دخی حق تعالی ناک قلمه کتابت ایلد که قال ما اکتب
قلم نه شی کتابت ایده هم دیدی قال حق جل و علی بیوردیکه اکتب القدر مقدوراتی و مخلوقاتی
علی وجه التفصیل کتابت ایت دیدی نکتب ما کان و ما یكون و ما هو کان الی الابد
پس قلم شمدی کی حالده و شمدی کی زماندن مقدم اولنری و ابدا لا بدین اولد جقلری یا زید
و بر روایتده قلم هر کسک علی و اثرینی و زقنی و اجلی علی حده یا زید قد نضکره ثم ختم
علی قلم القلم فام ینطق و لا ینطق الی یوم القيمة یعنی قلمک اوزرینه حق تعالی ختم ایلدی
بر دخی تفسیر ایتدی و الی یوم القيمة هیچ بر نسنه یا زما زید میکر ایتدی بوندن معلوم
اولدیکه لوح محفوظ محو و اثبات قبول ایتز نتمک حضرت علی رضی الله تعالی عنه واکشی
علما و هم هم الله تعالی بویه تحقیق ایتد بارکه و اما بحواله ما لیشاء و ثبت و عنده ام الکتاب

کی ایت کریمه لری امور دنیا ناک امداد و تبدل و کم اهلکنا من القرون و انشأنا من بعدهم
قرناً آخرین کی ایت کریمه لوده حمل و تفسیر ایتدیلر نتمک ارشاد البشرا لی طریق القضا و القدر
اولد رساله فرده تفصیل ایلدک و حضرت امام اعظم ابو حنیفه رضی الله عنه فقدا کبریا بنده
شویه بیوردیکه لا یكون فی الدنیا و لا فی الآخرة شیء الا بمشیئته یعنی دیاده و عقاده
دزه قدر نسنه بولماز الا حق تعالی و تبارک ناک ارادته بولنور و قضا نده حکمه و امرینه
مقارن بولنور و قدرده مقدار معین و زمان و مکان معین و وصف معین اوزرینه تقدیر
و تعیین ایلدیکه مقارن بولنور و کتبه فی اللوح المحفوظ اول نسنه ناک وجودندن مقدم
لوح محفوظه کتابت ایتسبیله بولنور ایتدی بو تقدیردن شویه منقسم اولندیکه جملة مخلوقات
بر نسنه و هیچ اثر یوقا کی حق جل و علا اثری دزه بذه علی وجه التفصیل بیلور کیمینک
وجوده کلمه سنی و کیمینک یوق اوله سنی خیر لری و شر لری و فائده لری و ضرر لری کافر لک
کفر و شر کلرینی و فاسقلرک فسق و عصیان لری مراد ایدوب لوح محفوظه یا زمشدر پس
بو تقدیرجه قوللر ناک حکمه و قضا سنه مخالفت ایتدکه قادر دکلدر هر کس فعلنده
و سائر حرکات و سکنات لونده مجبور و مضطر اولن لازم کلور دیو سوال توهم اولندیکه
پس ابو حنیفه رضی الله تعالی عنه بو سوالی دفع ایچون دیدی کی لکن کتبه بوصف لا بل حکم
یعنی حق تعالی لوح محفوظه و وصف طریقیه یا زدی یعنی هر شی حقنده فلان نسنه
شویه اولور فلان کیمسه لکافر اولور اختیار لریله و فلان کیمسه لرمؤمن اولور اختیار لریله
و سائر اشیا شویه اولور دیوهر نسنه لک اوصافی و احوالی و قوللرک اراده لری و قصد
ایجاد سبب اولور دیو کتابت اولمشدر بوخسه فلان کیمسه لرشویه اولسون و فلان
نسنه بویه اولسون دیو حکم امر و نهی طریقیه دکلدر بو صورتده جبر و اضطر لازم
کلز و دخی قضا ایکی قسمدر بر بسی قضا مبرمات و بر بسی تعلقاتدر اما مبرمات
اولدکه بر شرط ایلد مشروط و بر سببه مربوط اولما مشدر بلکه قطع و جزم طریقیه
حکم مراد اولمشدر مشلا فلان نسنه ایتده شویه اولسه کرکدر دیو حکم اولمشدر
بویه قضا دن اهتر از اصلد فائده و بر مرانما تعلقات که حکم الهی بر شرط اوزرینه
تعلیق یا خود بر سبب ایلد مربوط اولمشدر مشلا قوللر تزوج ایلدکه اولاد حاصل اولور
تزوج ایلما نلر اولاددن محرومد و فلان مصیبت قوللرک دعا لری سببیه دفع اولد حقند
و فلان مراد دعا لری سببیه حاصل اولد جقد دیو قضا اولمشدر ایتدی تزوج شرط

اول شرط در اولاد ولدیه اولاد اولاد کذاک دعا سببید مصیبتک دفعی مسیبت
 و سار مراد لدخی مسیبت امدی بویه قضای معقودن احتراز و مراد معنی طلب
 ممکندر لکن قولره اولاد لازم اولان بودر که شرطه و سببه اولاد تشبیه ایدوب بعد
 مراد طلب ایدوب و الحاصل چونکه قضا قولره کوره امر مجبور اولوب کیفیتند معقول
 اولند بچون هر بر عموم و خصوصه سبب و شرطه تشبیه امر لازمدر شاید
 مراد اول سبب و شرط واسطه سببه حاصل اولور باذن الله تعالی سؤال اولور
 اخویه غیر متناهی در امدی بجه لوح محفوظه مجموعی تخریر مکن اولور جواب حقیقت لوح ساز
 نشنه لکی دکلد و کتابت دخی مجهول الیقدر بوشلوا موده ایمان واجددر کیفیتند
 بحث مکن دکلد در حق بعض اهل علم شویله بیور مشدر که معلومات عالم عند نده بجه مرتسم
 و مشتق ایسه کذاک جمیع اشیا دخی لوح محفوظه اوبجه مرسومدر بوخسه کاغد
 اوزرینه کتابت کی دکلد در مشد و الله تعالی علم واحکم فصل قدر مقدوره دینور مخلوق
 معنایسته در خارجده بولنان اشیا قضاء سابقه موافق ظهور ایدوب ایدوب قدر و قضاء
 الهی سابقه و بر برینه موافق و مطابق در مخالفا و موافق محالدر و الحاصل هر نه که عالمده
 بولنور امام بخاری و مسلم و رحمهما الله تعالی تخریر ایتدی یار عید الله بن مسعود رضی الله تعالی
 عنه دن رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم بیوردر که ان اهدکم لیجمع خلقه فی بطن امه
 اربعین یوما نطفه یعنی تحقیق سزک بریکر مثلاً انا سی قرننده فرق کون نطفه اولور
 حالده خلقی جمع و ترتیب و لنور شمر بکون علقه مثل ذلک بعده فرق کونده بر او شمش
 قان اولور شمر چون مضغه مثل ذلک بعده کونده بر باره مدایم ایت اولور صورت
 انسانیه انده حاصل اولور دکاک با خود عورت تام الخلقه با خود نطفه خلقه هر عصبان
 بر لورینه ترتیب و لنوب روح کلکه قابلیت حاصل اولورده شمر بر نیل الیه الماک یفخ
 فیه هوسکره اکابر ملک ارسال و لنوب اکاروح نفخ ایدوب و یوا مر باربع کلمات ملک دیت
 نشنه یازمغه امر اولور بکتابت رزقه و اجله و عمله و شقی و سعید انک رزقنی و عمری
 و عمانی و اهل جهنمیدر بوخسه اهل سعادتند بولنور کجمله سنی یازر لر امدی حدیث
 شریفده شویله واقعدر که السعید من سعد فی بطن امه و الشقی من شقی فی بطن
 امه یعنی سعید اولدر که انا سی قرننده اهل سعادت اولدی فی بطن اولور و شقی اولدر
 انا سی قرننده اهل شقاوت اولدی فی حالده یازمش و بمکد بعض اشاعره دن منقولدر که
 مؤمن شولر کسه در که عمری ایمان الیه ختم اولور نقد طول عمر نده کفر و عصیان ایدوب
 کافر اولدر که العیا فی الله تعالی کفر الیه ختم اولور نقد طول عمر نده طاعت و ایمان ایدوب
 ایسه بیه لکن ما تریدیه مذهبند شقاوت و سعادت متبدل اولور بجه کسه اولوردر
 صورت اسلامه معمر اولور آخر عمر نده مرتد اولوب کفر الیه ختم اولور و بنجد کسه اولوردر
 عمری کفر و ضلالتده چرخ آخر عمر نده توبه ایدوب ایمان و هدایت افند ختم اولور
 دخی

و دخی رزق عمر الیه تمام اولور و عمری زیاده و نقصاً قبول اینتر زیر اجل دیو شولر زمانه دیرر که
 حق تعالی موقی اولور قنده قضا ایتشد تا خیر و نقده قبول اینتر زیاده اولر سنی مشعر
 بعض حدیث شریفدر قایل اولر در برکت و رفاهیت و طاعانه توفیق اولر غلبه و غیره
 و جملله دخی معلوم اولر که بنی آدم اوزرینه مؤکل ملائکه لر وارد در عدند اختلاف اولر
 بعض روایتده شویله در که بر ملک صالح جاننده حسناقی و بری صول جانین سیتاکی یازار
 هر بر انسانه اون ملک دخی زیاده محافظه ایچون تعیین اولر در دیور وایت اولر بونک تفصیلی
 تخریر و لحاشیه حتی بروایتده اوجیوز التمشی ملائکه تعیین اولر در دیور وایت اولر الحدیث
 ان الله تعالی انهم عن القوي فاستحيوا من الملائكة الله الذين معكم الكرام الکاتبین
 الذين لا یقارونکم الا عند احدى ثلاث حاجات الخافط والجنانة والغسل یعنی
 تحقیق حق تعالی سزای چیدوق اولقدن نهی ایدوب و حیا ایدوب شول الله تعالی لبتک میز که
 لر نونکه سز که بیه در و شویله ملائکه که اصلا سز دن مفارقت ایلر راج حاجت و سز دن
 ما عدا بری تغوط بری مجامعت بری غسل ایدوبی بواج حالده بر مقدار مفارقت
 ایدوب بعض روایتده شویله در که کشتی روح تسلیم ایدوب کندیوه مؤکل اولاد ملائکه
 کوردر اگر اول کشتی فحشیات و لغویات و سائر قبیحاتی مرتکب ایسه اول ملائکه اولر کسه
 دیر که الحمد لله سندن خلاص اولور بزه در لوردر اذیت ایدوب فحشیات و غیبت بولنور
 بزه ایشدر درک و قبیح عملده بزی واقف ایدوب متاذی اولور در قبیح مکالمه ایدوب اوتور در
 در لوحیات ایدوب بزه الم و بر درک الحمد لله تعالی شمدی سندن سنک کوجیت رفیقندن
 قورتلوق دیر لر اگر اول کشتی صالح کسه ایسه ملائکه در لور که حق تعالی سکا خیر و رحمت ایلسون
 و سندن راضی و لسون کوزل رفیقز ایدوب بزه خیر و کلامه ایشدر درک خیر و عملده ایدوب
 بزی مستبرح ایدوب حق تعالی سندن راضی و لسون دیر لر اللهم تافعه باک من شرور نفسنا
 و سیئات اعمالنا و ان یفترق فی قبورنا و ان یخری یوم الحشر بین اقراننا اللهم رحمتنا و الحقنا
 بزمرة حبیبک الابرار و الاخیار و المقربین الاطهار و اغفر لنا و لوالدینا و لا ستازنا
 استأیند تا و لا قریبنا و المؤمنین و المؤمنات الاحیاء منهم و الاموات برحمتک یا ارحم الراحمین
 وصل وسلم و بارک علی سیدنا و شفیعنا رسولک و حبیبک محمد و علی سائر النبیین و المرسلین
 و علی کل و صحبهم اجمعین و الحمد لله رب العالمین آمین

قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا عدوی ولا طیرة ولا هامة ولا صفر
 و فر من المجد و کما تقر من الاسد صدق



Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kismi	H. Hüsnü
Yeni Kayıt No	
Eski Kayıt No	1150